REVUE SÉMITIQUE

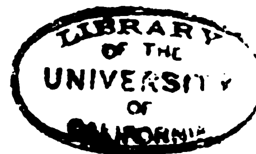
D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : ***J. HALÉVY***

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

20e Année. — JANVIER 1912.



SOMMAIRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 9, rue Champollion.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

20e ANNÉE. — 1912

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 9, rue Champollion.

In compliance with current copyright law, LBS Archival Products produced this replacement volume on paper that meets the ANSI Standard Z39.48-1984 to replace the irreparably deteriorated original.

1988

REVUE SÉMITIQUE
D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

LE LIVRE D'ISAÏE

(*Suite.*)

CHAPITRE XX

1. L'année où Tartan arriva à Asdod, envoyé par Sargon, roi d'Assur, mit le siège devant cette ville et s'en empara,

2. A cette époque, Yahwé s'adressant à Isaïe, fils d'Amoṣ, lui parla ainsi : « Va, dénoue le cilice qui couvre tes reins et ôte les souliers de tes pieds ». Se conformant à cet ordre, le prophète alla dévêtu et déchaussé.

3. Yahwé dit (alors) : « De même que mon serviteur Isaïe est allé dévêtu et déchaussé trois fois, pour servir de signe et de présage à l'Égypte et à l'Éthiopie,

4. De même les captifs d'Égypte et les exilés d'Éthiopie, jeunes et vieux, le roi d'Assyrie les amènera dévêtus et déchaussés, découverts jusqu'au bas des reins, à la honte de l'Égypte [et de l'Éthiopie].

5. (Les Judéens) seront terrorisés (alors) et pleins de confusion à cause de l'Ethiopie, qui était leur espoir, et de l'Égypte dont ils s'étaient glorifiés.

6. Et les habitants de ces côtes diront en ce jour : « Voilà où en est celui qui fut notre espoir et chez qui nous courûmes chercher une protection efficace contre le roi d'Assyrie ! Comment pourrons-nous échapper maintenant ? ».

Commentaire.

Isaïe prophétise la déportation d'Égyptiens et d'Éthiopiens en Assyrie afin d'avertir Ezéchias de ne pas se confier au secours de ces peuples contre le roi d'Assyrie : il ne doit espérer qu'en l'aide de Yahwé seul.

1. Date de la prophétie. Nous adoptons le résumé historique de M. Marti : « Il s'agit de l'année où le Tartan (as. *turtanu*), c'est-à-dire le généralissime du roi assyrien Sargon (722-705) qui n'est pas mentionné par ailleurs dans la Bible. La ville philistéenne Ašdod (= Azotos) avait détrôné à nouveau Achimit, que Sargon avait mis sur le trône au lieu de son frère antiassyrien Azuri, et remplacé par un partisan du parti antiassyrien, par un bourgeois nommé Yaman, « qui n'avait aucun droit sur le trône ». Cela se passa après la conclusion d'une alliance avec Juda, Édom et Moab et dans la confiance du secours de l'Égypte et de l'Éthiopie (pour les « *trois ans* » voir plus bas). Sargon, c'est-à-dire son généralissime, marcha dans l'année 711 av. J.-Chr. contre Asdod ; Asdod, Gath (= *Gimtu*) et *Asdudimmu* (Asdod maritime) furent pris, leurs habitants furent déportés et le roi de Meluḫḫa livra l'aventurier Yaman entre les mains des Assyriens. »

Nous sommes beaucoup moins d'accord avec le savant critique quand il suit sans nécessité la méthode grafienne des interpolations arbitraires :

« Verset 2 est une parenthèse ajoutée plus tard ; elle dit ce qu'on peut conclure du v. 3, à savoir que trois ans avant la conquête, donc en 713 av. J.-Chr., Isaïe reçut l'ordre de marcher sans manteau de poil et sans chaussure. Dans le contexte primitif, dont nous n'avons qu'un débris au chapitre XX, cet ordre était probablement déjà raconté avant le v. 1. Le fait que le v. 2, qui interrompt l'étroite unité du v. 1 avec le v. 3, n'est pas primitif montre aussi l'inexactitude de בָּעֵת הַהִיא « en ce temps-là », ou de « trois années auparavant », puis ביד « par » au lieu de אֶל, comme si déjà à cette époque les prophètes étaient comme plus tard, les instruments de la révélation des choses futures et de la loi (Ex. IX, 35 ; Lév. X, 11 ; Nomb. XV, 23 ; II Chron. XXIX, 25) ; de même enfin l'adjonc-

tion בֶּן־אָמוֹץ au nom du prophète, qui ne se trouve que dans des passages du rédacteur (I, 1; II, 1; XIII, 1; XXXVII, 2; XXXVIII, 1). » (*2 ist eine später hinzugefügte Parenthese; sie besagt was man aus v. 3 erschliessen kann, nämlich, was im dritten Jahre vor der Eroberung also 713 v. Chr. Jes den Befehl erhielt, ohne Haarmantel und barfuss zu gehen. Im ursprünglichen Zusammenhang, aus dem wir in Cap. 20 nur einen Ausschnitt haben, ist vermuthlich schon vor v. 1 von diesem Auftrag erzählt worden. Dass v. 2, der den engen Zusammenhang von v. 1 u. v. 3 unterbricht, nicht ursprünglich ist auch das ungenaue* בָּעֵת ההיא « *in jener Zeit* » *statt* « *im dritten Jahre vorher* », *ferner* בְּיַד « *durch* », *statt* אֶל, *als ob schon damals wie später die Propheten rein als Werkreug zur der Lehre von den zukünftigen Dingen und des Gesetzes gefasst worden wären* (*vgl. zu* I, 110 *wie* Hag. I 1,1 ; Jer. 37, 2; I Reg. 12, 15; Ex. 9, 35; Lev. 10, 11; Num. 15, 23; II Chr. 29, 25), *und endlich die Beifügung von* בֶּן־אָמוֹץ *zum Namen des Propheten, die nur in redaktionnellen Stellen resp. Ueberschriften sich findet* (I, 1; 2, 1; 13, 1; 37, 2, 21, 38, 1).

La valeur réelle de ces arguments ressortira de l'examen suivant qui commence par le dernier de la série.

1. L'adjonction בֶּן־אָמוֹץ est si peu significative qu'elle pourrait venir d'une erreur de scribe fortuite comme tant d'autres mots parasites inévitables même dans les copies les plus soigneusement faites. D'autre part, ces mots seraient nécessaires si l'oracle a été prononcé à un moment ou devant un auditoire qui voyait Isaïe pour la première fois. Ce n'est pas ce qu'on peut appeler une « interpolation ».

2. Au sujet de בְּיַד, je regrette d'avoir à rappeler l'emploi de l'expression בְּיַד הַנְּבִיאִים dans Osée, X, 11; que trouvera-t-on donc à redire à celui qui, à l'encontre du savant auteur, conclura que les plus anciens prophètes, voire la prophétie en général, avaient pour but spécial de promulguer des lois et de moraliser le peuple au moyen de prédictions efficaces?

3. Au point de vue du style, l'emploi de בעת ההיא au début du v. 2 vise à rapporter la prédiction à *l'arrivée* de Tartan (בשנת בא תרתן), la seule époque fixe. Sans בעת ההיא, il faudrait

היה דבר יהוה. La critique est bonne chose, mais d'abord il faut comprendre le texte sur lequel elle s'exerce.

4. Nous arrivons à l'acte symbolique. Isaïe, comme Osée avant lui (Osée, I, 2 s.), aime le geste scénique (VII, 3; VIII, 1, 18. Cf. Osée, I) et la crudité assez outrée de l'acte même se supporte au besoin s'il est de courte durée et ne se répète que rarement après quelque intervalle. Que l'enthousiasme prophétique laisse parfois choir chez eux le manteau qui couvre la tunique, fût-il un manteau royal, nous n'en doutons guère (I Samuel, XIX, 24-23), les congrégations enthousiastes de divers peuples de nos jours en rendent témoignage; mais je conteste formellement que, pour un but aussi infime que celui de figurer les captifs d'Égypte et d'Éthiopie Isaïe ait manifesté en public une attitude aussi débraillée pendant trois ans; je ne doute pas un instant que les mots שָׁלֹשׁ שָׁנִים « trois ans » bien qu'ils se présentent dans le texte des Septante, ne soient simplement une faute du scribe pour שָׁלֹשׁ פְּעָמִים. L'acte symbolique du tir de flèches en présage de victoires s'est aussi répété « trois fois » שׁלֹשׁ פעמים : en effectuant à trois reprises différentes son acte fatidique devant l'assemblée, la confiance absolue dans l'invincibilité de l'Égypte-Éthiopie n'a pas manqué de perdre la majorité et par là le parti yahwéiste a été considérablement renforcé.

Avec la correction de ce seul mot, l'unité du chap. XX est fermement établie. L'oracle date de 711 et le verset 3 se traduit facilement : « Yahwé dit : De même que mon serviteur Isaïe est allé dévêtu et déchaussé trois fois pour servir de signe et de présage (לְאוֹת ומ׳=אות ומוֹפת; au pl. VIII, 18) à l'Égypte et à l'Éthiopie » : la phrase consécutive occupe le verset suivant. L'attribut correspondant עַבְדִּי « mon serviteur » a pour but de l'indemniser en quelque sorte de la honte qu'il a éprouvée en se présentant trois fois devant le peuple dans une tenue humiliante pour accomplir le dessein de la divinité.

4. « De même le roi d'Assyrie amènera les captifs d'Égypte et les exilés d'Éthiopie, jeunes et vieux, dévêtus et déchaussés, au derrière découvert pour l'opprobre de l'Égypte et de l'Éthiopie (לְעֶרְוָה pour עֶרְוַת); le mot וְכוּשׁ est à compléter.

5. Le sujet des verbes est « les habitants de cette contrée » du verset suivant ; au lieu de מבטם on est tenté de lire מבטחם.

6. Pour מבטנו lire peut-être מבטחנו.

CHAPITRE XXI

1. Oracle contre Babel. La parole de Yahwé, passera prompte comme les ouragans du midi ; elle vient du désert, de la région terrible.
2. (Yahwé) une vision effrayante m'a été révélée : « Opprimé, opprime, ravageur, ravage !
   Alerte, Élam ! à l'assaut, Mèdes. Mettez fin à toute sa joie !
3. Voilà pourquoi mes reins sont saisis de tremblement, les douleurs d'une femme qui enfante m'ont envahi,
   Je suis pris de vertige au point de ne plus entendre, terrifié au point de ne plus voir.
4. Mon esprit s'égare, la frayeur m'a terrassé
   La nuit qui m'était si chère s'est changée pour moi en épouvante.
5. On dresse la table, on étend les tapis, on mange, on boit ;
   Debout, princes, huilez le bouclier ! »
6. Voici, en effet, ce que m'a dit Yahwé : « Va, place le guetteur à son poste.
   Qu'il annonce ce qu'il verra.
7. Il verra une file de cavaliers, des chars conduits par des coursiers,
   Des hommes montés à dos d'âne, des hommes montés à dos de chameau.
   Puis, il percevra une rumeur, une formidable rumeur.
8. Et le messager s'écriera au poste :
   « Sur la tour, Seigneur, je me tiens constamment le jour,
   Et toutes les nuits je suis à mon poste. »
9. Et voici qu'arrivent les hommes à cheval,
   Des chars traînés par des coursiers.
   (De nouveau) élevant la voix, il dit :
   « Elle est tombée, Babylone,
   Toutes les idoles de ses divinités gisent à terre, réduites en pièces.

10. Comprenez et prêtez l'oreille !
Ce que j'ai appris de la part de Yahwé Ṣebaoth, dieu d'Israël,
Je vous l'ai annoncé.
11. Oracle contre Douma.
Une voix crie vers moi de Sê'îr :
« Gardien, où en est la nuit?
Qu'en est-il de la nuit, gardien?
12. Le gardien répond :
« Le matin est venu, puis ensuite la nuit.
Si vous voulez des nouvelles, interrogez ;
Refaites le même chemin, venez.
13. Oracle contre l'Arabie.
Dans les forêts, le soir
Passez la nuit,
Caravanes de Dédân ;
14. Apportez de l'eau au-devant de ceux qui ont soif,
Vous, habitants du pays de Teima,
Présentez aux fugitifs le pain qu'ils réclament.
15. C'est devant les glaives qu'ils ont fui,
Devant les glaives tranchants,
Devant les arcs tendus
Et devant la violence du combat.
16. Voici, en effet, ce que m'a dit Yahwé :
« Encore une année, comme une année de salarié.
Et c'en sera fait de toute la multitude de Kédar ;
17. Et les survivants des nombreux archers
Seront réduits à peu de chose.
C'est Yahwé, Dieu d'Israël qui l'a proclamé.

Commentaire.

Ce chapitre comprend trois compositions prophétiques de différents développements et intitulées toutes מַשָּׂא « oracle ». La prédiction tragique du prophète est dominée par des descriptions scéniques des événements qui passent devant son imagination et les émotions qu'ils produisent dans son intérieur. Les oracles intéressent successivement : Babel (1-10), Douma (11-12), l'Arabie (13-17). A défaut de date formelle, il faut nous

contenter de la donnée incomplète du verset 16 et nous l'examinerons à l'occasion. On verra aussi que la chute de Babylone, dont il est question au verset 9, ne suffit pas à nous fournir un point d'arrêt historique certain. Espérons que l'avenir, avec ses fréquentes surprises épigraphiques, ne tardera pas à combler ces lacunes.

I

1. A première vue on prend volontiers מִדְבַּר־יָם pour un substantif en rapport avec מַשָּׂא : « oracle sur le désert de la mer, ou du sud » puisque יָם a les deux sens de « mer » et de « sud »; mais l'expression manque de clarté ; on s'attend à un nom de lieu ou de peuple, comme c'est le cas des autres prophéties qualifiées de מַשָּׂא. Cheyne réunit ingénieusement מדבר־ים en un groupe מדברים et le corrige en כַּשְׂדִּים : « Oracle sur la Chaldée ». Malgré la difficulté graphique, cette lecture vaut mieux que le sens produit par l'hypothèse qui voit dans יָם un parfait du verbe הָמָה ainsi : « Oracle Midbar. — Un bruit comme celui de tempêtes qui passent dans le Négeb » (*Das Orakel Midbar. — Ein Tosen wie von Stürmen, die im Negeb einherfahren*). La désignation de la Chaldée ou de la Babylone par « Désert » tout court est peu naturelle. Il nous faudrait en outre savoir pourquoi le poète n'emploie pas l'expression directe הֶמְיָה « un bruit ». L'embarras augmente par le fait que le mot correspondant à יָם manque dans la version des Septante. Tous ces heurts attestent évidemment une ancienne lésion du texte primitif, mais qui peut être encore guérie sans trop d'effort. Pour ce qui concerne la suscription, le nom בבל est d'abord indispensable comme complément de « Oracle »; il faut donc le restituer ; en second lieu, il faut trouver le sens du groupe מדבר־ים qui commence la prédiction. L'opération réparatrice s'exercera sur le groupe intégral de 9 consonnes : משׂאמדברים dont le second מ sera corrigé en בב et le ם final en ה ; puis la coupure se présente d'elle-même משא בבל | דבר יהוה = משא בב׳ דבר יה « Oracle de Babel. — La parole de Yahwé (m'agite), comme l'ouragan qui passe dans

le Négeb, qui vient du désert, de la région effrayante. » L'émotion effrayante que le mortel éprouve à l'approche de l'esprit de Dieu qui a une parole à lui communiquer, est pareillement décrite dans Job, IV, 12-15 : « Quant à moi, une révélation (= « une parole » דָּבָר) me surprit... je me sentis envahi par la terreur et le frisson ; tous mes os en frémirent de peur. Un esprit effleura (יַחֲלֹף, ici לַחֲלֹף) ma face et les poils se hérissèrent sur ma chair. »

Notre oracle commence donc par דבר יהוה, tout comme Zacharie, IX, 1 et XII, 1 ; Malachie, I, tous précédés de מַשָּׂא.

לַחֲלֹף, à ce qu'il paraît simple faute graphique pour יַחֲלֹף. Cette transformation erronée de י en ל, si elle se vérifie par quelques autres exemples, amènerait l'accord désirable entre la forme biblique אַמְרָפֶל et la forme babylonienne Hammurapi de l'auteur du Code célèbre.

Le verbe בָּא se rattache à סופות « ouragan », nom collectif équivalant à un singulier neutre.

אֶרֶץ נוֹרָאָה « terre, région effrayante » forme parallélisme avec מִדְבָּר « désert ». Je ne pense pas que le « pays effrayant soit la Babylonie », qui porterait maintenant ce nom parce qu'il s'y passe des choses effrayantes (*jenseits derselben* (*Wüste*) *liegt Babylonien, das so heisst, weil sich jetzt dort so furchtbares vollzieht*).

2. Un triste spectacle m'a été dépeint (הֻגַּד־לִי, au propre : « m'a été annoncé »), sous-entendu : « par Yahwé » (מאת יהוה). La phrase suivante, contenant la proclamation aux peuples soumis de se soulever et de ruiner la cité perverse, devait commencer par קוֹל קוֹרֵא « une voix crie » (cf. VI, 4-5) ; ce qui suit exige quelques émendations, car la leçon massorétique הַבּוֹגֵד בּוֹגֵד וְהַשּׁוֹדֵד שׁוֹדֵד כָּל־אַנְחָתָהּ הִשְׁבַּתִּי « l'oppresseur opprime, le pilleur pille, j'ai fait cesser tout son gémissement » ne donne rien d'admissible et les autres tentatives de correction citées par Marti ne valent guère mieux. Je lis הַבּוֹגֵד בְּגוֹד וְהַשּׁוֹדֵד שְׁדוֹד, עֲלִי עֵילָם צוּרִי מָדַי כָּל־שִׂמְחָתָהּ הַשְׁבִּיתוּ : « Révolté, révolte-toi ! ravageur, ravage ! monte Élam, à l'assaut Mèdes ! mettez fin à toute sa joie. » Les Elamites et les Mèdes sont les puissances les plus considérables à proximité de Babel et, dans l'opinion commune, ses ennemis acharnés.

3-5. Ces trois versets expriment les sentiments de la terreur qui s'est emparée du roi babylonien lorsqu'il a entendu la voix fatidique annonçant l'anéantissement de la capitale. C'est le roi même qui en fait la description. Il dit : C'est pourquoi mes reins sont remplis (=saisis) de tremblement; les douleurs d'une femme qui enfante m'ont envahi, je suis pris de vertige au point de ne plus entendre, terrifié au point de ne plus voir.

4. Mon esprit s'est égaré, la frayeur m'a terrassé, la nuit qui m'était si chère s'est changée pour moi en épouvante,

5. (A peine ai-je eu le temps de dire :) « La table est mise, les tapis sont étendus, mangez, buvez » (que j'ai dû clamer :) « Levez-vous, princes, huilez les boucliers » (pour défendre votre vie contre les coups mortels des ennemis).

La description atteint l'extrême intensité de la terreur subite, qui enlève à sa victime haletante la capacité de s'exprimer autrement que dans un langage saccadé, entrecoupé de sanglots et de nombreuses et fortes ellipses qui obscurcissent la compréhension au premier abord. Elle devient au contraire d'une clarté parfaite quand on est prévenu qu'elle est mise dans la bouche du roi qui a personnellement éprouvé l'effet de ce malheur inattendu. De loin la chute de Babylone ou de n'importe quelle autre ville ennemie aurait inspiré tout au plus des sentiments de commisération et de chagrin pareils à ceux qu'on lit dans l'oracle sur Moab (Chap. XV-XVI).

6. Après la terreur qui a interrompu le banquet et obligé les princes à livrer bataille aux envahisseurs, commence une nouvelle scène représentant la prise de Babylone et la fracture de toutes les statues de ses dieux. כִּי « parce que, en effet » reprend l'idée de la proclamation (v. 1); cette prévision se réalise et la nouvelle en parvient au prophète au moyen d'un guetteur posté par lui par l'ordre de Yahwé. La formule est brève : « Va, place le guetteur, qu'il raconte tout ce qu'il verra ! »

7. (Or) le guetteur finit par voir (וראה) une file de cavaliers (רֶכֶב), des chars attelés à des coursiers (צמד פרשים), des hommes montés à dos d'âne, des hommes montés à dos de

chameau, puis il perçut une rumeur (והקשיב קשב), une formidable rumeur (רב קשב).

8. (Alors) le messager (אֲרִיאֵל pour אַרְיֵה « lion ») s'écria au poste (עַל מִצְפֶּה) : « Seigneur, sur la tour (על מצפה) je me tiens constamment le jour et toutes les nuits je me tiens à mon poste et voici qu'arrivent des hommes à cheval, des chars traînés par des coursiers » et de nouveau, en élevant la voix il dit : « Elle est tombée, Babel, toutes les idoles de ses divinités gisent à terre, réduites en pièces. »

Ce second tableau du drame babylonien a la largeur épique qui convient à la situation.

10. Remarque finale ajoutée par le prophète : O peuple (sous-entendu עַם) que je foule (מְדוּשָׁתִי, au propre : « mon foulage ») et qui es le fils de mon aire (ובן־גרני) = et que je ramasse dans mon aire pour en faire de nouvelles semailles, en d'autres termes : que je frappe durement afin de le rendre le plus parfait possible, ce que j'ai entendu auprès de Yahwé Ṣebaoth je vous l'ai annoncé ; soyez donc sûrs que ma prédiction se réalisera un jour.

Le qualificatif אלהי ישראל forme antithèse à פסילי אלהיה des Babyloniens, qui ne peuvent rien annoncer à leurs adorateurs, pendant que ישראל a pour parallèle le pronom לָכֶם qu'on ne saurait retrancher sous prétexte de métrique (contre Marti).

Pour déterminer l'époque de cet oracle nous avons deux jalons importants : d'une part Babylone s'immisce dans la politique de Juda et contrarie celle que le prophète voudrait faire dominer ; d'autre part Babylone n'est accusée d'aucune mauvaise action matérielle envers les compatriotes du prophète, qui, en cas contraire, n'aurait certainement pas manqué de lui en faire reproche pour motiver sa chute imprévue, expiation de son iniquité. La première circonstance prouve que le poème n'est pas antérieur à l'ambassade de Mardukbalidin roi de Babel auprès d'Ézéchias. La seconde implique de nouveau une date antérieure à la bataille de Karkemiš, qui a jeté la Syrie-Palestine entre les mains de Nabuchodonosor et a fourni l'occasion d'exercer des représailles contre les peuples égyptophiles. Ces preuves établissent inébranlablement que la

chute prédite de Babylone ne correspond à aucun événement historique, mais constitue une pure œuvre poétique fournissant le modèle du chapitre XIV, qui ne vise pas davantage la prise de Babylone par les soldats élamites et mèdes de Cyrus. Un *vaticinium post factum* n'aurait pas omis les soldats perses, proches congénères du vainqueur achéménide.

II

11-12 et 13-17 forment deux oracles qui ont ceci de commun qu'ils intéressent des populations de l'Arabie, parallèle à l'Idumée et à la mer Rouge. Ils nous sont parvenus dans un mauvais état de conservation, de telle sorte qu'il est presque impossible de les mettre en connexion avec une période fixe de l'histoire biblique. Voir les remarques plus bas.

11. דּוּמָה, Douma est le nom d'une oasis au sud-est de l'Idumée, appelée aujourd'hui Doumat-al-Djandal. Dans la Genèse XXV, 13-15, Douma figure comme le fils d'Ismaël et est suivi de מַשָּׂא, Massa, qui est le 7e de la série. Cette circonstance suggère l'idée que l'auteur de notre oracle en renversant l'ordre et en écrivant *Massa Douma* « Oracle sur Douma », a intentionnellement voulu faire un jeu de mots spirituel et cette hypothèse semble corroborée par le fait que le même auteur mentionne également le nom de תֵּימָא, qui est le 9e de ladite liste de la Genèse.

Bien obscur est le sens général de ce court oracle. Quelqu'un adresse une question à un gardien de nuit et en reçoit une réponse invitant à revenir une prochaine fois ; on a l'impression que le gardien est de mauvaise humeur ou du moins pas assez bien disposé pour donner une information plus claire. Cette attitude nerveuse aurait sa cause, d'après les critiques, d'abord dans l'état troublé de la révélation elle-même, puis dans l'état mutilé du commencement de notre texte. Marti, qui admet la leçon אֱדוֹם au lieu de דּוּמָה, s'exprime comme suit : « 11*b*. La question au prophète de Sê'îr (= Edom) : « On m'appelle de *Sê'îr*, gardien, où en est-on de la nuit ? Gardien, où en est-on de la nuit ? » La répétition montre l'insistance de la question ; la deuxième fois le texte varie : au lieu de מִלַּיְלָה, on emploie la

forme plus brève מִלֵּיל ; ליל est ici à la pause pour לַיִל, XVI, 3. Le sens de la question est : « Est-ce que la nuit ne sera pas bientôt passée, temps de l'oppression et de l'angoisse et l'heure du bonheur n'est-elle pas prête à venir? Le prophète à qui les Iduméens s'adressent demeurait sans doute dans le sud de la Palestine, cf. נֶגֶב v. 1 ; ils connaissent son don prophétique et il est chez eux en haute estime. La connaissance de sa prédiction de la chute de Babel les a sans doute déterminés à l'interroger sur ce qu'il faut penser de la situation du monde, puisqu'ils hésitaient entre la crainte de perdre leur commerce et l'espoir de leur liberté. » (*11b die Anfrage an den Propheten aus Seir : Es ruft zu mir aus Seir : Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht? Die Wiederholung zeigt die Dringlichkeit der Frage. Das zweite Mal wariiert der Text, indem für* מִלַּיְלָה *das kürzere* מִלֵּיל *gesetzt ist,* ליל *steht hier in der Pausa für* לַיִל *16, 3. Der Sinn der Frage ist : Ist nicht bald die Nacht vorüber, die Zeit der Bedrückung und Not, und schlägt nicht bald die Stunde der Befreiung und des Glücks? Der Prophet, an den sich die Edomiter richten, wohnte wohl im Süden Palestinas vgl* נֶגֶב *v. 1, sie kennen seine Prophengabe und er steht bei ihnen in hohem Ansehn. Die Kunde von seiner Weissagung über Babels Fall hat sie wohl veranlasst, ihn zu fragen, was von der Weltlage zu halten sei, da sie zwischen der Furcht vor Vernichtung ihres Handels und der Hoffnung auf Freiheit schwanken* (Duhm).

D'accord avec cette conception de la question serait la réponse du gardien שֹׁמֵר « synonyme de guetteur » מְצַפֶּה (v. 6) : « Le matin est venu, mais aussi la nuit ; si vous voulez demander, demandez, revenez ensuite ! » La vision n'a pas apporté au voyant une clarté complète ; de même que dans v. 1-10 il ne voit pas clairement les suites de la chute de Babel pour le peuple juif, de même à présent sa réponse ne peut pas être précisé. Le matin lutte contre la nuit ; la nuit, la cause de l'oppression actuelle, disparaît, mais il n'est pas sûr qu'une nouvelle nuit n'arrivera pas. Il faut se contenter de cette *disharmonie irrésolue* ... Au reste, le voyant espère obtenir d'une autre vision une information plus

exacte et se montre prêt à donner alors une réponse claire ; il invite donc ses interrogateurs à revenir ensuite. ». (*« Es kam Morgen, aber auch Nacht : wenn ihr fragen wollt, fragt; kommt später wieder ! » Die Vision hat dem Seher keine volle Klarheit gebracht; wie er v. 1-10 nicht deutlich die Folgen der Falles Babels für das jüdische Volk sieht, so kann auch jetzt sein Bescheid nicht bestimmt lauten. Es kämpft der Morgen mit der Nacht. Die Ursache des gegenwärtigen Druckes, schwindet, aber es ist nicht sicher, ob nicht eine neue Nacht hereinbricht. Man muss sich mit dieser « unaufgelösten Disharmonie » zufrieden geben.... Uebrigens hofft der Seher von einer späteren Vision genauere Auskunft und ist bereit alsdann klare Antwort zu geben ; darum fordert er die Fragenden auf, später wieder zu kommen.*)

Certes, les lecteurs versés dans la littérature juive ne seront pas peu étonnés de reconnaître dans cette exégèse si raffinée et bourrée d'allégories, l'image presque fidèle de l'aggada talmudique. Les rabbins appliquent en effet cet oracle à la captivité romaine (גָלוּת אֱדוֹם) en admettant d'emblée l'identité de דּוּמָה et de אֱדוֹם et ils trouvent dans l'énigmatique מַה מִלַּיְלָה une allusion à la trop longue durée de cette captivité (אֹרֶךְ הַגָּלוּת). Pour nous, qui ne faisons pas des prêches d'édification, nous préférons la leçon traditionnelle דּוּמָה pleinement justifiée ci-dessus, à la transcription supposée par les Septante, qui provient d'une faute évidente, savoir משא אדומה pour משא דומה et aussi du rejet arbitraire du ה final du nom propre de l'oasis arabe.

Il y a plus : pour soutenir la fausse idée qu'il s'agit ici de l'Idumée, on crée exprès une correspondance sans fil entre les Édomites et le prophète des v. 1-10, qui habite dans le Négeb. Pourquoi les édomites s'adressent-ils à ce prophète juif et non pas à un prophète arabe, moabite ou égyptien? C'est, nous dit-on sans hésiter, parce que l'accomplissement de sa prophétie sur la destruction de Babel lui avait procuré le crédit des Iduméens, mais comment une pareille prophétie annoncée dans un coin négligeable de la Judée a-t-elle pu y parvenir ? Avec la meilleure volonté du monde, la logique saine protestera contre la confusion du prophétisme juif avec l'apostolat internationaliste de l'Église.

La situation n'exige cependant rien de fantaisiste pour être comprise. Aussi bien que les autres oracles de ce chapitre, le nôtre est purement visionnaire ; et supposant *a priori* que Sê'îr-Édom n'est pas sans gardien-crieur, il entend un petit colloque entre un Dumaïte et lui : A moi (tourne-toi vers moi), crieur de Sê'îr, gardien, quoi de la nuit? c'est-à-dire combien d'heures faut-il encore pour que la nuit finisse et fasse place au jour? Le gardien de répondre par un court couplet de veilleur qui ne dit pas grand'chose :

אתא בקר וגם לילה « Le matin est arrivé, puis la nuit
אם תבעיון בעיו « Si vous êtes curieux, demandez
שֻׁבוּ אתיו « Revenez une autre fois ».

Tout ce qu'il sait, c'est que la journée se partage entre matin et nuit ; ceux qui lui demandent davantage sont trop curieux ; s'ils reviennent une autre fois, ils ne seront pas mieux renseignés.

Sens figuré :

Dumaïtes : Prophète, quand notre oppression finira-t-elle ?
Prophète : (Voici ce que je sais :) Le bonheur arrive, le malheur aussi.
Si vous être trop curieux, soyez-le,
Revenez une autre fois !

Le prophète-veilleur païen avoue son ignorance de l'avenir. Voilà le but du poème !

Adieu donc spéculations métaphysiques-aggadistes ; inutile surtout l'embrouillamini suivant à propos de la date :

« Il est remarquable qu'il n'y ait pas la moindre trace de la haine contre les Iduméens, qui se montre avec évidence avant ce poème (p. ex. Ézéchiel, XXV, 12-14 ; XXXV, 1-15), et après, cf. Mal., I, 2-5 ; Ps., CXXXVII, 7 ; I. Sir. L, 25, etc. A cause de cela, toutefois, notre oracle n'est pas, comme Cheyne le croit, de l'an 589, c'est-à-dire avant la destruction de Jérusalem, à l'ocasion de laquelle Édom s'est attiré la haine durable des Juifs par son attitude à leur égard, cf. Obadia. Dans les v. 1-10 le voyant ne trahit pas non plus de disposition de haine contre Babel ni de joie sur la prise de la ville. Notre voyant se distingue par son objectivité et sa neutralité (Duhm). » (*Bemerkenswert ist dass von dem Hass gegen die Edomiter, der sich*

doch (!) vorher z. B. Hes 25, 12-14; 35, 1-15 und nachher vrgl. Mal I, 2-5; Ps. 137,7; I. Sir 50, 25 etc. so deutlich zeigt, keine Spur zu finden ist. Deshalb aber ist das Orakel nicht, wie Cheyne *geneigt ist, in das Jahr 589 d. h. vor der Zerstörung Jerusalems zu verlegen, bei welcher sich Edom durch sein Benehmen den bleibenden Hass der Juden zuzog vrgl Obadja. Auch in v. 1-10 verrät der Seher nichts von einer gerezten Stimmung gegen Babel noch von Freude über die Einnahme der Stadt. Eine « merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität » zeichnet unsern Seher aus* (Duhm).

Qu'on nous permette de demeurer pessimiste : des voyants si objectifs et si neutres sont des oiseaux rares dans l'histoire. Le voyant de 1-10, ayant vaticiné avant l'irruption des Babyloniens en Judée, n'avait aucun reproche à leur faire. Le veilleur de Sé'ir qui, par son ignonance de l'avenir était un personnage fictif, atteint son but en servant de type aux inspirés fallacieux du polythéisme et n'est même pas un voyant dans le sens propre du mot. Inutile de chercher pour lui une date à part.

III

13-17. Oracle sur les tribulations de diverses populations de l'Arabie (בַּעֲרָב) ; מַשָּׂא עֲרָב aurait pu suffire. Peut-être le scribe a-t-il été influencé par les ב initiaux des deux mots suivants, où ces lettres sont en place.

Si on maintient la leçon massorétique le verset se traduit couramment : « Dans la steppe pierreuse (יַעַר = ar. وَعْر), en Arabie (בַּעֲרָב) passez la nuit, vous, caravanes des Dédanites (אֹרְחוֹת דְּדָנִים) ! » Cependant le fait que les Dédanites sont une population arabe rend superflue la définition « en Arabie » et favorise la vocalisation בָּעֶרֶב « le soir, la nuit », déjà admise par plusieurs exégètes récents. Le scrupule « qu'on ne peut pas passer la nuit le matin » (*da man doch nicht am Tag übernachten kann* (Marti) ne tient pas devant בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי (Psaumes, XXX, 6). J'ignore également d'où provient l'assertion du même savant que les Dédanites conduisent des caravanes commerciales d'Arabie en Babylonie. Leur campement central

est toujours resté dans le voisinage d'Édom (Ézéchiel, XXV, 13) et un trafic direct entre l'Idumée et le bas Euphrate à travers le désert n'a jamais existé par suite du manque d'eau sur la route. La tribu de Dedan est aussi mentionnée dans l'inscription de Mêša', l. 31, dans un passage malheureusement très mutilé. D'autre part, un hasard curieux nous a conservé dans un passage sabéen non moins mutilé la mention de דדן sans qu'on puisse savoir de quel Dedan il s'agit ni dans quelles circonstances.

14. Le prophète invite les habitants du pays de Teimâ à apporter de l'eau et du pain au-devant de ces caravanes fugitives qui meurent de soif et de faim après avoir traversé le désert. Cette pratique de l'hospitalité envers les voyageurs besogneux est le devoir le plus sacré dans les mœurs des populations syro-arabes ; l'infraction est sévèrement punie (Deutéronome, XXIII, 4-6). — הֵתָיוּ pour האתיו forme active de אתה, אתא « venir » (v. 12), — בְּלַחְמוֹ « avec son pain » = avec le pain qu'il lui faut pour apaiser sa faim ; pour l'eau cela va sans dire, puisqu'elle ne coûte rien et n'excite pas l'avarice du donateur. — קדמו « aller au devant » donc lire קַדְּמוּ au lieu de קִדְּמוּ.

15. Vous devez leur offrir l'hospitalité la plus large et la plus empressée : ils fuient (נָסוּ = נדדו, mais préféré afin d'opérer un jeu de mots sur le nom tribal דְּדָן) devant l'épée dégainée (נְטוּשָׁה « étendue pour frapper » (syn. נְטוּיָה ; le sens de לְטוּשָׁה « aiguisée » (Haupt) convient beaucoup moins devant les arcs tendus (קֶשֶׁת דְּרוּכָה) et devant la violence (כֹּבֶד « lourdeur, accablement ») du combat.

Considérons maintenant la remarque de M. Marti :

« L'oracle sur les Dédanites v. 13*b*-15 montre de nouveau la même métrique que v. 1-10.... Par cela il appartient déjà au même auteur que v. 1-12, bien qu'il puisse se placer un peu plus tardivement. Au reste, il convient excellemment à l'oracle sur la chute de Babel et il montre que le voyant n'attendait rien de bon de la part des Perses même pour les pays soumis par Babylone ; aussi le fait que le voyant habitait au sud de la Palestine explique plus facilement pourquoi il a dit un

mot sur les Dédanites, les voisins des Iduméens au sud-est. » (*Das Orakel über die Dedaniter v. 13b-15 weist deutlich wieder dasselbe Metrum auf wie v. 1-10 resp v. 12.... Schon darum gehört es demselben Autor an wie 1-12, wenn es auch etwas später fallen kann. Im Uebrigen passt es vortrefflich zu dem Orakel über Babels Fall und zeigt, dass der Seher von den Persern auch für die von Babel unterworfenen Länder nichts Gutes erwartete; auch hier erklärt der Wohnort des Sehers im Süden Palestinas am leichtesten, dass er ein Wort über die Dedaniten, die sudöstlichen Nachbarn der Edomiter, sprach.*)

Malheureusement notre voyant est une énigme vivante : par attraction négébite, il dit un petit mot des Dédanites campés au sud-est d'Édom, un petit mot qui dit des choses que nous ignorions; sur les voisins plus proches et plus intéressants du Negeb, l'Édom propre, il ne daigne ouvrir la bouche que pour dire : « Bon jour, bonne nuit, à une autre fois! » Pourquoi? On a même oublié ces deux faits nouveaux : l'expression מבני...נדדו etc. montre qu'il s'agit d'une attaque dirigée contre les Dédanites chez eux en Arabie (cf. Jérémie, XLIX, 8) et nullement en Babylonie et que, par conséquent, notre voyant ne pense pas à la Teima du Harran, mais à la Teima sise sur la frontière du Hidjaz, où les Dédanites vaincus allaient se réfugier.

16-17. Terme auquel les prédictions relatives à l'Arabie seront accomplies. Jusque-là les prophètes juifs ne comprenaient dans le cercle de leurs prédictions que les peuples agriculteurs et administrativement organisés, Isaïe est le premier qui y ajoute les tribus nomades du désert. C'est qu'à cette époque ces tribus remuantes, se ralliant en groupes importants, inquiétaient plus fréquemment que jamais les pays limitrophes du désert, à tel point que les rois assyriens étaient souvent obligés d'entreprendre de difficiles expéditions dans l'intérieur des oasis, séparées les unes des autres par de larges espaces de sol sablonneux, rocailleux ou calciné et dépourvus d'une goutte d'eau. Il a paru nécessaire qu'on sût que l'œil de Yahwé sonde ces coins inaccessibles de l'effroyable solitude et qu'il dirige le sort de leurs sauvages habitants. Pour fortifier cette croyance dans le cœur de ses auditeurs, la fixation d'une date pour l'ac-

complissemeut des évènements prédits était indispensable et le prophète la fixe à une année très précise, littéralement dans une année comme l'année (lire כִּשְׁנַת au lieu de כִּשְׁנֵי) d'un mercenaire (שָׂכִיר); la faute graphique est due à une réminiscence de XVI, 14).

כָּבוֹד au sens de « multitude » (cf. X, 16) ce qui convient au וְכָלָה de même qu'à son parallèle יִמְעָטוּ du verset suivant.

17. מִסְפַּר קֶשֶׁת « et le restant du nombre des arcs » est insensé et même « les restants du nombre des archers (קַשָּׁתִיא) » est fadement surchargé ; il faut lire מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת « et les restants des tireurs d'arc, des vaillants des fils de Ḳêdar seront peu nombreux. C'est Yahwé, dieu d'Israël, qui le dit ». Cette phrase finale כי יהוה אלהי ישראל דבר reprend par la figure dite « enchaînement poétique » (incatenatio) le כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי אֵלַי du verset précédent comme le אשר שמעתי מאת יהוה אלהי ישראל du verset 10. Si on ajoute que l'unité des v. 1-10 est en outre assurée par l'*incatenatio* הגד (v. 2) et הגדתי (v. 10), l'unité du chapitre tout entier et son origine isaïque demeurent inébranlables. La forme prosaïque du résumé (v. 16-17) n'y peut rien changer.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

LES INSCRIPTIONS DU ROI KALUMU

M. le professeur Enno Littmann a eu la complaisance de m'envoyer son intéressant travail sur ces inscriptions, que je connaissais à peine de nom[1]. Presque le même jour j'ai préparé une notice pour la *Revue sémitique*. Dans l'intervalle j'ai eu sous les yeux quelques autres traductions des mêmes inscriptions. Il ne sera pas superflu de donner à nos lecteurs le moyen de comparer entre elles ces diverses tentatives de pénétration dans le domaine encore si peu éclairé de la Phénicie du nord, car ces inscriptions, quoique originaires de Zindjirli sont rédigées en pur phénicien, à la seule exception du mot בר au lieu de בן pour « fils ». La lecture du texte ne présente aucune difficulté particulière. Quelques lacunes sont cependant assez sérieuses.

Texte.

1 אנך.כלמו.בר.חי(א·)
2 מלך.גבר.על.יאדי.ובל.פ(על.)
3 כן[·] ב(נ?)ה·ובנ[ל]פעל·וכן·א[ב]·[ח]יא·ובל·[פ]על·וכן·אח[·]
4 שאל·ובנ[ל]·פעל·ו[א]נ[ך]·כ[ל]מו·בר·ת[ם]·מאש·פעלת[·]
5 בל·פעל·הלפ(נ)יהם·כן·בת[·]אבי·במתכרת·מלכם·אד
6 רם·וכל·שלח·ידלל[·?]הם·וכת·ביד·מל[כ]ם·כמאש·אכלת[·]
7 זק[ן]·ו[כמ]אש·אכלת יד·ואדר[·]עלי[·]מלך·ד[נ?]נים.ושכר.
8 אנך·עלי·מלך[·] אשר·עלמת·יתן·בש·ו[ג]בר·בסות· ||

||

9 אנך·כלמו·בר[·]חיא·ישבת·על·כסא·אבי·לפן·המ
10 לכם·הלפנים·יתלון[·]משכבם·כם·כלבם·ואנך·למי·כת·אב·ולמי·כת·אם·
11 ולמי·כת·אח·ומי·בל·חז·פן·ש·שתי·בעל·עדר·ומי·בל·חז·פן·אלף·שתי·בעי[·]
12 בקר·ובעל·כסף·ובעל·חרץ·ומי·בל·חז·כתן·למנערי·ובימי·כסי·ב

1. *Die Inschriften des Königs Kalumu*, von Professor Dr. Enno Littmann (Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 16. November, XLV, 1911).

13 ץ·ואנך·תמכת·משכבם·ליד·והמת·שת·נבש·כם·נבש[·]יתם·באם·ומי·בבנ
14 י·אש·ישב·תחתן·יזק·בספרז·משכבם·אל יכבד·לבעררם·ובערר
15 ם·אל[·]יכבד·למשכבם[·]ומי·ישחת·הספרז·ישחת·ראש·בעל·צמד אש
·לגבר[·]
16 וישחת·ראש·בעל[·]חמן·אש·לבמה·ורכבאל·בעל·בת.|||

Nous reproduisons ces traductions dans l'ordre où elles nous sont parvenues et nous renvoyons aux sources pour le commentaire par lequel chaque traducteur justifie sa manière de comprendre le texte.

Traduction de M. Littmann.

1. Ich bin Kalumu, der Sohn des Ḫaya ['].

2. Es herrschte Gabbār über Ya'ďiy, und er baute nicht.

3. Ebenso sein Sohn [?], und er b[aute nich[t]. Und ebenso (mein) Vater Ḫaya', und er baute nicht. Und ebenso mein Bruder

4. Ša'īl, und er baute nich[t]. Und [i]ch, Kalumu, der Sohn (des Ḫaya['] vollende(?), denn (?), was ich gebaut habe,

5. haben nicht gebaut die Vorfahren. Es war mein Vaterhaus im Bündnis mit mächtigen Königen ;

6. und jeder Gesandte huldigte [ih]nen. Und ich war in der Hand der Könige, weil ich gegessen habe

7. Bart und weil ich gegessen habe Hand. Und es war mächtig über mich der König der Da[nō]nier. Und ich dankte

8. um meinetwillen dem König von Assur : eine Sklavin gab er für ein Stück Kleinvieh und einen Sklaven für ein Gewand.

II

9. Ich Kalumu, der Sohn des Ḫayā', setzte mich auf den Thron meines Vaters angesichts der Kö

10. nige, die früher waren........ ihre Stätte nach ihrem Herzen : und ich, für wen war ich Vater? und für wen war ich Mutter?

11. Und für wen war ich Bruder? Und wer hat nicht gesehen angesichts eines Stückes Kleinvieh, dass ich bin (?)

ein Besitzer einer Herde? Und wer hat nicht gesehen angesichts eines Rindes, dass ich bin (?) ein Besitzer

12. von Rindvieh und ein Besitzer von Silber und ein Besitzer von Gold? Und wer hat nicht gesehen Linnen seit meiner Jugend und in den Tagen meines Thrones

13. Byssus? Und ich habe festgehalten ihre Stätte mit der Hand (?) und sie haben (mir) gegeben Vertrauen wie das Vertrauen einer Waise bei der Mutter. Und wer unter mein Nach-

14. kommen, die nach mir (auf dem Throne) sitzen, (ist) und Schaden tut (?) an dieser Inschrift, — deren Stätte sei nicht geehrt vor ihrem . . . . . und ihr . . . . .

15. sei nicht geehrt vor ihrer Stätte! Und wer diese Inschrift zerschlägt, (dem) zerschlage das Haupt Baal Ṣemed, der über G. B. R. (herrscht);

16. und dem zerschlage das Haupt Baal-Ḫammon, B M H (herrscht) und Rekūb'ēl, der Herr des Hauses!

Traduction de M. D. H. Müller.

1. Ich (bin) Kalamu, Sohn des Ḥajj[a'].

2. Es regierte Gabar über Ja'di und nicht t[at] er

3. als gebaut wurde und ni[cht] tat er. Und ebenso der (mein) Vater Ḥajja' t[at] er und ebenso mein Bruder

4. Sa'ul und nicht tat er. Und ich (bin) Kalamu, der Sohn de T . . . . . Von dem was ich getan habe,

5. haben nicht getan (?) diejenigen, die vor ihnen waren (d. h. ihre Vorgänger). So (enstand) das Haus meines Vaters durch die Metalle mächtiger Kö-

6. nige und so das Waffenhaus Jadlulm (?). Und eine Partei (Familie ?) in der Hand der Könige ist wie ein Feuer, das verzehrt

7. den Bart und wie ein Feuer das verzehrt die Hand. Und ich verherrliche den König der D. njm und dankbar

8. bin ich dem König von Ašur dafür, dass er gab בש und machte (?) spendete eine Stele (?).

9. Ich, Kalamu, Sohn des Ḥajja', sass (setzte mich) auf den Thron meines Vaters. Vor mir haben die Kö-

10. nige, die meine Vorgänger, aufgehängt ihre Gräber wie

Hunde. Ich aber, wem [gehört] die Familie des Vaters, und wem die Familie der Mutter

11. und wem die Familie des Bruders? Und wer ist in dieser Gegend der Vorstand von 60 Herdenbesitzern, und wer ist in dieser Gegend der Vorstand von 1000 Rinder-

12. besitzern, und Besitzer von Silber und Besitzer von Gold? Und wem [gehört in dieser Gegend eine Tunica (?) von meiner Jugend an und in in meinen (älteren) Tagen von Gewand aus Bys-

13. sus? Und ich stützte ihre Gräber an der Seite. Und sie waren 6 männliche Personen und ebensoviele (weibliche) Personen, mit der Mutter-Und diejenigen unter den Kin-

14 dern der Menschen. die unter uns wohnen, ausschmücken diese Inschrift, sollen ihre Gräber nicht preisgegeben werden den Barbaren, und Barba-

15. ren sollen ihre Gräber nicht verletzen. Wer aber zerstört diese Inschrift, soll dessen Kopf zerstören Ba'l Ṣamad, der von der Dynastie Gabar,

16. und es zerstöre dessen Kopf (der Gott) Ba'l-Ḥamman, der von Bamah und Rakûbel, der Herr des Hauses.

Traduction de M. F. E. Peiser.

1. Ich bin Kilammû, Sohn des Haja'i.

2. Es hat geherrscht Gabbar über Ja'udi; und Bel-Pō'ēl

3. war sein Sohn. Und Bel-Pō'ēl adoptirte meinen Vater Hajā'i. Und Bel-Pō'ēl adoptirte (ihn) als erwählten

4. Bruder. Und Bel-Pō'ēl adoptierte mich Kilammû, als vollkommenen Sohn. Dadurch bin ich gemacht worden

5. zu Bel-Pō'ēl nach ihnen beiden. Es war das Haus meines Vaters in der Mitte von mächtigen

6. Königen. Und jeder streckte seine Hand nach ihnen aus. Und ich war in der Hand von Königen. Wie ich nun erreicht hatte

7. das Mannesalter und erreicht hatte Verfügungsfreiheit, da war mächtig wieder mich der König von [Gurgum ?]; und Bestechungsgeschenk

8. Sandte ich wider ihn dem König von Ašur. Er gab Stärke und Wort zu meiner Hülfe.

9. Ich Kilammû, Sohn des Ḥajâ'i, setzte mich auf den Thron meines Vaters. Früher vermieden

10. die früheren Könige Tote gleich Hunden. Und ich — dem, der mir Vater, und der, die mir Mutter,

11. und dem, der mir Bruder war, und wer als Präfekt vor 300 und zwei, ein Besitzer von Ziegenherde, und wer als Präfekt vor Tausend und, und zwei, ein Besitzer

12. von Rindern, und ein Besitzer von Silber, und ein Besitzer von Gold, und wer als Präfekt — Flachskleid in meiner Jugend und in meinen (Mannes-) Tagen Gewand von

13. Byssus — da legte ich Hand an zu ihrer Bestattung, und dem Toten stellte ich auf ein Grabmal gleich meinem vollkommenen Grabmal — Und

14. unter meinen Söhnen, welcher sitzen wird nach mir (auf dem Thron), fortwischen wird in dieser Schrift, ihre Bestattung werde nicht geehrt um ihrerwillen, und um ihrer (Bestattungen) willen

15. werde nicht geehrt ihr Bestatteter. Und wer verderbt diese Schrift (dessen) Haupt verderbe Ba'al-Ṣemed, welcher ist des Gabbar (Gott),

16. und (dessen) Haupt verderbe Ba'al-Ḥaman, welcher ist der Höhe (?) (Gott), und Rekebel, der Gott meines Hauses.

Ma traduction.

I

1. Je suis Kalumu, fils de Ḫayâ':

2. Gabbâr régna sur Ya'di et ne fit rien.

3. De même Banah et ne fit rien ; de même mon père Ḫayâ et ne fit rien, de même mon frère

4. Šaül et ne fit rien. Et moi, Kalumu, le fils de Ḥayâ', la vertu parfaite que j'ai exercée

5. n'ont pas faite les (rois) précités, eux. — La maison de mon père fut au milieu de rois puis-

6. sants et tous les messagers les exaltaient. — Et je fus aux mains des rois comme le feu qui consume

7. la barbe et comme le feu qui consume la main. — Et fut plus fort que moi le roi des Dano(?)niens et j'ai lancé,

8. moi, contre lui le roi d'Assur ; il (le roi de Dano(?)niens) paya une jeune femme pour un mouton (emporté) et un homme adulte pour un vêtement (pillé).

II

9. Moi, Kalamu, le fils de Ḥayâ', je m'assis sur le trône de mon père. — En présence des ro-

10. is précités, les miséreux étaient placés comme des chiens, mais moi, à l'un je fus un père, à l'autre je fus une mère,

11. à l'autre je fus un frère. — Et celui qui n'a pas vu la face d'un mouton, je l'ai fait possesseur d'un troupeau, et celui qui n'a pas vu la face d'un bœuf, je l'ai fait possesseur de

12. gros bétail, et possesseur d'argent et possesseur d'or ; et celui qui n'a pas vu de chiton depuis son enfance, dans mes jours porta un vêtement de bys-

13. sus. — Et moi, j'ai soutenu les miséreux par la main et eux m'ont pris en affection comme l'affection de l'orphelin pour sa mère. — Et celui parmi mes enfants

14. qui me remplaceront, (s'ils) endommagent cet écrit, que leur miséreux ne soit pas honoré par Baal-Ram et que Ba'âl-

15. Ram n'honore pas leur miséreux. — Et celui qui détruira cet écrit, sa tête détruira Baal-Ṣmd (?) de *Gbbar*

16. et sa tête détruira Ba'al-Ḫammon de *Banah* et Rekub'êl, le maître de la maison.

La langue de ces inscriptions est le phénicien classique de Tyr et de Sidon, sauf l'emploi du mot בר au lieu de בן « fils » et l'abandon de l'indice de l'accusatif אית = héb. את[1]. A Ya'di les habitants parlaient, à côté du phénicien et de l'araméen, un dialecte local que nous lisons sur les monuments de Panammu (stèle de Hadad) et de Barrekub I. Il est encore prématuré de décider lequel de ces idiomes est primitif dans cette contrée.

1. Il est loisible d'attribuer ce fait à l'influence de l'araméen, tendant à se substituer aux autres dialectes locaux.

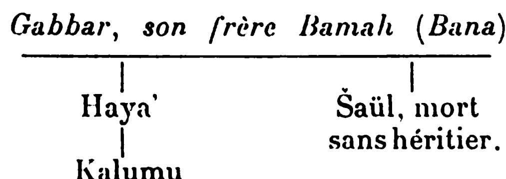


I

Première phrase.

Le nom כלמו semble venir de l'assyrien, où il s'emploie comme nom d'homme et signifie « jeune » (Litt.). — Le nom du père חיא *Ḫayâ* est populairement abrégé de la forme pleine חין *Ḫayân*, en transcription assyrienne *Ḫayanu*, *Ḫayân*. M. Littmann y compare le nom du célèbre roi hyksos *Ḫiân*, qui serait à lire *Ḫayan*.

מלך est un verbe (Litt.) parallèle à la négation בל פעל, plusieurs fois répétée à la suite. Kalumu nous informe que les fondateurs de sa dynastie, son grand-père Gabbar (גבר), son successeur בנה, son successeur Ḫayâ', son père à lui ainsi que son fils Šaül ont bien occupé le trône de Ya'dī, mais ne se sont distingués par aucun acte remarquable, de telle façon que le prestige dont le royaume de Ya'di jouit actuellement dans le monde politique est dû à lui seul, Kalumu. Je prends בנה pour le nom du frère de Gabbar, et je crois le reconnaître dans le personnage appelé במה[1] à la ligne 16. Si cette identification se confirme, la suite généalogique de notre dynastie serait :



Littmann suppose avec hésitation que par בנה (sein Sohn ?) on entend un fils dont le nom aurait été omis par la lapicide. בנה me semble abrégé de בנה־בעל « Baal a construit », analogue à בְּנָיָהוּ « Yahwé a construit »[2]. — L'adverbe monosyllabe de comparaison כֵּן = כן remplace élégamment le verbe dissyllabe מלך, qui devait être répété trois fois dans la série des rois se succédant l'un à l'autre.

1. Par distraction le lapicide a gravé un petit crochet en plus au haut du נ et l'a ainsi changé en מ.

2. Forme populaire talmudique : בנא.

ואנך « quant à moi » ; ו oppositif ; cf. l. 10. — Le mot suivant commence par ת, les lettres complémentaires manquent. Le contexte demande un substantif formant le complément direct de מאש פעלת, je pensais d'abord à תֹּכֶן = תכן « nombre, quantité » (Exode, V, 18), dont je croyais avoir un équivalent à la ligne suivante. Après תכן serait sous-entendu פעלים ou פעלת « actions, actes, œuvres » ; donc littéralement : « la quantité (des actes) parmi ceux (מֵאֲשֶׁר = מאש) que j'ai (déjà) faits », comme s'il voulait ajouter « et que l'intention de continuer », n'ont pas fait les (rois) précités, eux ». A mon étonnement le fac-similé ne donne après בר ni les traces de תכן, ni même חיאת[מת] de la transcription conjecturée par M. Littmann, mais seulement תם. Si ma vue est bonne il faudrait ponctuer בֹּר תָם « acte pur (Psaumes, XVIII, 21, 25), parfait ». Kalumu dit littéralement : « mais moi Kalamu (un seul) acte de piété parfaite du genre de ce que j'ai fait, les prédécesseurs n'ont pas fait ».

Je divise le groupe étrange הלפ[נ]יהם en הַלְּפָנֵי הֵם pour הלפנים הם, le rejet du premier ם est un cas d'euphonie ; הלפנים revient à la ligne 10.

Deuxième phrase.

כן est ici le verbe כן (arabe كَانَ) équivalant à l'hébreu הָיָה « il fut ». — מתכת pourrait strictement contenir la racine תוך « milieu » (cf. מְדוּכָה « mortier », de דוך « broyer, piler »), mais le fait de se trouver au milieu de rois puissants (מלכם אדרם) est en soi trop insignifiant : on relève d'ordinaire sa propre puissance et non celle des voisins. D'autre part, il n'est pas aisé d'y introduire la nuance de « intermédiation », quelque chose comme le néo-hébreu מְתַוְּכוּת de מְתַוֵּךְ « intermédiaire » ; dans ce cas, l'adjectif des rois aurait été נִצִּים « qui se querellent » (Exode, II, 13) ; enfin la tentative d'y voir le sens de « en alliance avec » (*im Bündnis mit*. L.) offre les mêmes inconvénients. On se tire d'embarras en voyant dans מתכת = מַתְכֹּת une forme contracte pour מַתְכֹּנֶת, identique à l'hébreu מַתְכֹּנֶת « nombre, quantité » (Exode, V, 8), passage qui fournit

aussi (v. 18) la forme plus simple תִּכַּן. La phrase « Et fut la maison de mon père au nombre des rois puissants » veut donc dire que, grâce à ses œuvres à lui, la maison de son père, celle qui fut fondée par son père (ou plus exactement par son grand-père) Gabbar, fut alors placée au rang des rois puissants, et à tel point que tous les messagers (שָׁלִח = שלח) qui visitaient sa cour leur rendaient hommage. Le sens est certain, mais au lieu de ידלל[·]ר[·]הם la transcription exacte pourrait être ידרֹנהם « les exaltaient » (as. *dalàlu* « exalter »). Il est d'autre part impossible de restituer יהללנהם, forme pleine de l'hébreu יְהַלְלֻנָם, ou celle, plus usitée, יְהַלְלוּם « ils les louaient ». L'examen de la photographie est décidément contraire à cette conjecture.

Troisième phrase.

Après avoir parlé du bon état de la maison de son père, Kalumu passe à esquisser son propre rôle dans la politique contemporaine et le verbe tourne convenablement à la troisième personne.

וכת = וְכֻנְתִּי « et je fus » = arabe كُنتُ, éth. **ኮንኩ**. — ביד = בְּיַד מְלָכִם « dans la main des rois », mais être dans la main de quelqu'un ne fait-il pas suggérer l'idée d'infériorité? Non, si, dans l'idée de l'auteur, les rois puissants dont il s'agit sont des dieux vivant sur terre et auxquels les rois moins forts doivent se vouer en coopérant à leurs entreprises. Kalumu en était un des plus zélés entre les mains des rois assyriens (v. 8), il ressemblait à un feu (כְּמוֹ אֵשׁ = כם·אש) qui dévore la barbe (אֹכֶלֶת זָקָן = אכלת זקן), fort soignée en Assyrie, comme symbole de l'honneur, et comme le feu qui consume la main (יד), synonyme de force et de puissance. Bar-Rekub, un des successeurs de Kalumu, se vante publiquement d'être serf de Tiglatpiléser, roi d'Assur (עבד מלך אשור). L'usage d'arracher la barbe en signe de honte ou d'affliction était également répandu en Israël (Ezra, IX, 3). Notre paladin royal ne se contentait pas de raréfier la barbe des ennemis de son suzerain, il l'anéantissait tout entière par le feu, il consumait en plus la main qui la soignait tous les jours et qui, dans cette circonstance, cherchait à éteindre la flamme.

Quatrième phrase.

Mais le métier de la guerre a ses risques et périls. Kalumu a le mérite de le reconnaître. Il raconte : « Mais le roi des Dani(?)nim l'a emporté sur moi (וְאָדַר עָלַי = héb. וְגָבַר עָלַי), mais moi j'ai engagé contre lui (mot à mot : et moi louant contre lui) (ושכר אנך עלי = héb. וְשֹׂכֵר אָנֹכִי עָלָיו) le roi d'Assur, qui a su me faire obtenir pleine satisfaction. Le roi dano(?)-nien me dédommagea amplement : il donna une jeune femme pour chaque mouton qu'il m'avait enlevé (עלמת יתן בש = héb. עַלְמָה יִתֵּן בְּשֶׂה) et un homme adulte pour chaque vêtement qu'il a emporté de chez moi (וגבר בסות = héb. וְגֶבֶר בְּסוּת).

Les deux traits qui terminent ce texte semblent indiquer qu'il a été gravé dans la deuxième année du règne de Kalumu.

II

Introduction : « Moi Kalumu je m'assis sur le trône de mon père ».

Cinquième phrase.

9. Fortifié par le secours de l'Assyrie et enrichi par les dépouilles prises sur les ennemis, Kalumu voua le reste de son règne aux œuvres de charité dans le but clairement déterminé de relever l'état matériel de la classe indigente. Il commence par les plus pauvres, ceux qui, faute de pouvoir payer un logement, et sans parents pour les loger chez eux, étaient obligés de coucher dans la rue (משכבם). Je vocalise מֻשְׁכָּבִם et réserve la ponctuation מִשְׁכָּב, pl. מִשְׁכָּבִם, à la signification de « tombeau » qui se présente aux lignes 14-15. On peut traduire מֻשְׁכָּבִם par « sans-domicile ».

En présence (לפן = héb. לִפְנֵי[1]) des anciens rois (הַמְּלָכִם הַלְּפָנִים voir l. 3), les « sans-domicile » passaient la nuit (יִתְלֹנֻן = héb. יִתְלוֹנְנוּ) comme des chiens (כם כלבם = כְּמוֹ כְלָבִם), ils couchaient où ils trouvaient une place, mais moi à l'un (למי « à

1. לִפְנֵי « devant, en présence de » (II Rois, IV, 38).

qui, à un tel ») je fus un père (הָיִיתִי אָב = כַּת אָב), à l'autre (יכי) je fus une mère (כת אם) et à l'autre je fus un frère (כת אח), c'est-à-dire je les accueillis chez moi comme s'ils étaient mes enfants ou mes frères. Le bon roi ne se contente pas de procurer un asile de nuit aux miséreux, il leur fournit les moyens qui les empêcheront de retomber dans la misère.

11-12. « Et celui qui n'a jamais vu chez lui la figure d'un mouton (יבי בל חז פן ש = héb. ומי אשר לא חזה (ou ראה) פני שה) je l'ai fait (שַׁתִּי = héb. שַׁתִּיו) possesseur d'un troupeau (בעל עדר); celui qui n'a jamais vu la figure d'un bœuf (ומי·בל·חז·פן·אלף), je l'ai fait possesseur de gros bétail (בקר = בָּקָר), possesseur d'argent et possesseur d'or (הרץ = חָרֻץ, syn. זָהָב) ; et celui qui n'a pas vu un chiton (כתן = כִּתֹּן = héb. כְּתֹנֶת) depuis sa jeunesse (למנערי = héb. מִנְּעֻרָיו), dans mes jours (וּבְיָמַי ; ו apodose) son vêtement (כסי = כְּסִי = héb. כְּסוּתוֹ) fut de byssus (בֻּץ). »

Sixième phrase.

13. Reprise variée de 10-11. « J'ai soutenu les « miséreux » par la main » (וְאָנֹךְ תָּמַכְתִּ מְשְׁכָּבִם לְיָד), moi-même j'ai eu soin de les relever au cas où leur fortune baissait.

13*b*. Reconnaissance des pauvres secourus à l'égard de leur bienfaiteur. « Quant à eux (והמת = héb. וְהֵמָּה), ils ont placé l'âme (שֶׁת נַבְשׁ = héb. שָׂמוּ נַפְשָׁם), l'affection (cf. Jérémie, XV, 1), sous-entendu « envers moi (בִּי), comme l'affection de l'orphelin envers sa mère » (כם נבש יתם באם).

Formule d'imprécation.

14-15. Contre ses propres héritiers : « Et quiconque parmi mes fils qui s'assoira (sur mon trône) à ma place (תחתן = héb. תחתני) endommagera (יזק = héb. יַזִּיק) cet écrit (בספרז = בְּסֵפֶר זֶה), que leur tombeau (מִשְׁכָּבָם, cf. inscription d'Ešmunazer) ne soit pas honoré par Ba'al-Ram (משכבם אַל יְכַבֵּד לבעלרם) et que Ba'al-Ram n'honore point leur tombeau ». Ba'al-Ram semble être un dieu qui administre le monde des morts. La graphie בערים au lieu de בעלרם repose sur la prononciation populaire.

15-16. « Et quiconque détruira cet écrit, sa tête détruira (ישחתראשו = ישחת ראש) Ba'al-Ṣamd (le dieu tutélaire) de Gabbâr (בעל צמד אש לגבר) et détruira sa tête Ba'al-Ḥammân (dieu tutélaire) de Bama et Rekubel, le maître de la maison (בעלחמן אש לבמה ורכבאל בעל בית) ».

J'ai depuis longtemps émis l'opinion que בעל חמן représente le dieu éponyme du mont Amanus; sa mention dans notre texte paraît la confirmer.

Le dieu רכבאל revient dans l'inscription de Hadad, l. 2 et 11.

Le dieu nouveau בעל צמד « maître du couple de bœufs de labourage » (cf. אִכָּר וְצִמְדוֹ Jérémie, LIII, 23) ou, en général, d'animaux soit de montée, soit de trait (I Samuel, XI, 6; II Rois, IX, 25). Le mot doit être vocalisé non Ba'al-Ṣemed, à la façon massorétique tardive, mais à la façon ancienne Ba'al-Ṣamd. J'y reconnais la forme primitive du célèbre *Sandon*, que les historiens grecs nous présentent comme ayant son centre cultuel en Cilicie, en Cappadoce et en Phénicie. L'origine sémitique de cette divinité soi-disant ḥittite est d'une haute importance pour l'histoire religieuse de l'Asie-Mineure.

LES NOUVEAUX PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE

(*Suite.*)

Un fait demeure de nouveau acquis : la partie censée postexilique du Pentateuque, celle qui est relative au culte sacrificiel et qui est concentrée dans le Lévitique, appartient à la littérature religieuse des anciens immigrés israélites d'Éléphantine. Évitons toute équivoque. Le recueil dit Code sacerdotal apporté par les prêtres éphraïmites est resté confiné aux desservants de l'Agora comme guide autorisé pour la pratique du culte yahwéique. Il n'était nullement destiné à être mis entre les mains de la masse laïque. Sa conservation comme legs sacré des prêtres n'a pas peu contribué au maintien de l'onomastique hébraïque dans la communauté et à la pénétration des mots et idiotismes de l'ancienne langue dans leur dialecte araméen.

Voici une réflexion qui nous aidera peut-être à fixer les limites de l'époque à laquelle l'araméen a fini par évincer l'hébreu comme langue vivante des colons juifs d'Égypte. Hormis deux lignes courtes (Papyrus 42, planche 37) et insuffisamment claires, les fouilles n'ont livré ni documents hébreux, ni versions araméennes directes de textes bibliques. Cela amène à penser que l'emploi de la langue araméenne dans les rapports avec les autorités avait été imposé déjà par les rois égyptiens, probablement afin de simplifier la gestion des rapports avec les peuples asiatiques voisins, avec lesquels on avait intérêt à se liguer contre l'Assyrie. Le même intérêt avait déjà engagé les Assyriens à agir ainsi, puisque le roi Ézéchias et les gens de sa cour comprenaient très bien l'araméen (II Rois, XVIII, 26). On peut estimer sans grande audace que depuis le IXe siècle

l'araméen était la langue politique officielle dans l'Asie antérieure, l'Égypte incluse.

C'est à la même époque que les colons éphraïmites d'Éléphantine, tout en conservant l'hébreu comme langue sacrée, auraient, dans l'usage profane, abandonné leur langue nationale, à laquelle ils n'entrevoyaient aucune utilité pratique. D'autre part, trop éloignés de la terre ancestrale, l'invasion des religions syro-phéniciennes, qui excitait la protestation des prophètes, leur est restée inconnue. N'est-ce pas aussi le cas des auteurs du Pentateuque? Ils ne parlent jamais de Ba'al ou de 'Aštoret comme l'objet d'un culte quelconque ; à l'époque de Jérémie, par contre, la suprématie mythologique était ouvertement professée par les hautes classes de la Judée (Jérémie, XLIV). Des deux rivales au titre de « Reine du ciel » (מלכת השמים) 'Anat et Aštart, 'Anat ne trôna plus que dans la modeste Agora d'Éléphantine.

Terminons par quelques remarques supplémentaires sur les autres divinités du même sanctuaire en connexion avec certaines données bibliques.

Aux textes bibliques cités plus haut en témoignage de la croyance populaire aux divinités éponymes des villes, il faut ajouter celui de Jérémie II, 27 : כי מספר עריך היו אלהיך יהודה « car aussi nombreux que tes villes sont tes dieux, ô Juda ! » c'est-à-dire : « tu as autant de dieux que de villes ».

Pour ce qui concerne le dieu *Béthel*, il est particulièrement mentionné et mis en parallélisme avec Kĕmoš, dieu de Moab, dans Jérémie, XLVIII, 13 : « Moab aura honte de Kĕmoš comme la maison d'Israël (= Ephraïm) a eu honte de Béthel, leur garant (מִבֵּיתאֵל מִבְטֶחָם ; Massore : מִבֵּית אֵל).

L'interprétation du verset Genèse, XXXI, 3 : אנכי האל בית־אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר par « Je suis le dieu *Béthel*, en l'honneur de qui tu as oint une stèle et fait un vœu solennel » ne prétend pas naturellement être littérale, et j'ai longtemps hésité à m'y arrêter. Outre l'inattendu de l'idée, la construction grammaticale laisse à désirer. Parallèlement à la répétition de שָׁם, on attend la répétition de לִי; or, cette préposition, augmentée du suffixe possessif de la première personne, manque dans le texte massorétique et le sens littéral

donne « Je suis le dieu Béthel = un dieu portant ce nom » et immédiatement après on lit littéralement : « que tu as oint là (= où tu as oint) une stèle » = lieu où tu as oint une stèle, tandis que 13 *b* dit clairement « que tu as voué à moi là un vœu = où tu m'as voué (= fait) un vœu » = « Béthel-ville ». Encore une fois la phrase ne tient pas debout.

Les Septante ont une addition et présentent néanmoins une rédaction plus claire à cause de la répétition de μοι ἐκεῖ = לי שם et de la traduction littérale de בֵּיתאֵל : Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοὶ ἐν τοπῷ θεοῦ, οὗ ἤλειψας μοι ἐκεῖ στήλην καὶ ηὔξω μοί ἐκεῖ εὐχὴν « Je suis le dieu qui te vois (réminiscence de אֵל רֳאִי = ὀφθέντα μοι Gen. XVI, 14, ramenée par רָאִיתִי du verset précédent) dans le lieu (remplace « maison » par considération de l'absence d'un temple) de dieu, où tu m'as oint une stèle et où tu m'as voué un vœu ».

Il n'est donc pas téméraire de supposer que la chute du premier לי est un simple effet du hasard.

Reste une autre difficulté grammaticale : c'est l'article de הָאֵל = ὁ θεός : la phrase aurait été parfaite si on lisait אָנֹכִי אֵל בֵּיתאֵל וגו׳ « Je suis le dieu de Béthel, etc. ». La forme הָאֵל ne peut donc pas être révoquée en doute.

Elle est même garantie par un ancien commentateur, auquel personne n'a pensé : Osée, XII, 3-5, héroïsant le patriarche Jacob-Israël, dit de lui : « Dans le ventre (de sa mère) il arrêta son frère (Ésaü, Gen., XXV, 26) et par sa force il lutta contre un Élohim, il lutta contre un ange et eut le dessus (*ibidem*, XXXII, 27-29) ; (l'ange) pleura et le pria (de le lâcher, forme hyperbolique des versets 27-28), (puis) il le rencontra à Béthel et là il parla avec lui ».

Selon Osée, l'acteur de la vision de Jacob à Luz est Yahwé, entouré de plusieurs êtres divins attachés à son service et parmi lesquels l'Élohim éponyme de Béthel, où Jacob l'a rencontré quand il a repassé à cette ville. Osée aime les doubles conceptions : en grondant la témérité de Jacob patriarche, il flagelle en réalité, le Jacob-Israël contemporain, les descendants du patriarche. Notons, à ce propos, que le terme qui désigne les divinités éponymes semble être מֶלֶךְ « roi », qu'il

ne faut pas confondre avec l'infernal et sanguinaire Moloch (מֹלֶךְ). Dans la bouche d'Amaṣiah, pontife de Béthel, la qualification de cette ville par בֵּית מֶלֶךְ וּבֵית מַמְלָכָה (Amos, VII, 13) a dû signifier « demeure d'un dieu éponyme (= Béthel) et demeure (centrale) des autres dieux synonymes du pays ». Autrement, que nous sachions Béthel n'a jamais été, depuis la conquête de Josué, la capitale d'un royaume quelconque. Il est donc impossible de comprendre ces mots dans leur sens matériel ordinaire et il faut adopter le sens mythologique.

4. *Le caractère des noms propres de la colonie.*

Les nouveaux papyrus fournissent une longue série de noms propres d'hommes et de femmes. M. Sachau les a réunis dans l'ordre alphabétique à la fin de son importante publication. La grande majorité sont d'origine hébraïque, bien peu sont d'origine étrangère. Je crois utile de noter ici uniquement : a) les noms hébreux qui ne se trouvent pas dans la Bible ; b) les noms empruntés à d'autres langues sémitiques ; c) les noms empruntés à des langues non sémitiques.

a) Noms hébreux extrabibliques :

1. Noms théophores avec יהו préfixé ; rarement abrégé en יה ; une fois יהה.

יההאור (= Yaho-or ?), nom de femme « Yaho est lumière ».

יהוחן (= יְהוֹחֵן : type יְהוֹעַדָּן) n. f. : « Yaho est grâce » (?)

יהוטל (= Yaho-ṭal), n. f. : « Yaho est rosée ».

יהווישמע (Yaho-yišma'), m. et f. : « Yaho-entendra ».

יהועלי (יְהוֹעֵלִי) n. m. : « Yaho-élévation (?) ».

יהושמע (יְהוֹשָׁמַע), n. f. : « Yaho a entendu ». Cf. יהווישמע.

2. Noms théophores avec יהו (abr. יה) suffixe.

אביהו (אביהו?) n. f. : « père, ou mon père est Yaho » (?).

אושעיה (pour הושעיה) : « aide, ô Yaho ! ».

הודויה abrégé הודו (Hodaw?) : « louez Yaho ».

אודיא (pour הודי־יה?) : « ma louange est Yaho », ou : « je louerai Yaho ».

הושעיה (cf. אושעיה) : « aide, ô Yaho ! ».

זכריא pour זכריה : « s'est souvenu Yaho ».

חנַנ[יה] : « Yaho a gratifié ».

חנני, abrégé du nom précédent

יאדניה forme aramaïsée de la forme biblique יַאֲזַנְיָה ou יַאֲזַנְיָהוּ : « Yaho écoute ».

ידניה, même mot avec suppression du א.

יאציה : « Yaho comprime » ; racine אוץ.

מבטחיה, n. f. : « Yaho est une assurance », fautivement מפטחיה.

ישביה : « Yaho demeurera ».

מעוזיה : « Yaho est une citadelle » ou « Yaho est ma citadelle ». — Néhémie, X, 9 et I Chroniques, XXIV, 18 mal ponctué מַעַזְיָהוּ et מַעַזְיָה.

מעוזי : « ma citadelle » ou abréviation de la forme précédente.

עמניה (עֲמָנְיָה ; cf. עִמָּנוּאֵל) : « Yaho est avec nous ».

ענתיהו : « Anat-Yaho », nom désignant l'épouse de Yaho.

פלוליה : « jugement de Yaho ».

פלליה, même sens que le précédent.

פנוליה, n. f. : « tournez-vous vers Yaho ».

צפליה, צפליא (צַפֵּה לְיָה) : « regarde vers Yaho ».

קניה (= קְנִיָה) : « mon possesseur est Yaho ».

רעויה, רעיא : « nourri par Yaho ».

תויא n. f. (= תָּוְיָה) : « mon signe est Yaho » (?).

תקותיא (?) = תִּקְוָתְיָה : « mon espérance est Yaho ».

3. Noms de dieux hébreux utilisés aussi comme noms d'hommes.

ביתאל « Béthel », dieu éponyme de la ville sainte d'Éphraïm, dieu et ville.

ביתאלית (?) : « celle de Béthel », déesse et nom propre de femme (?).

ביתאלנתן, nom d'homme = « Béthel a donné »; cf. יהונתן « Yaho a donné ».

ביתאלעקב : « Béthel a gardé », signification araméenne (?) de עקב.

ביתאלתקם : « l'épouse (voir ענת) Béthel se lèvera ou élève » (תָּקִים), ou encore « ô celle de Béthel, lève-toi ! » (= קוּמִי).

ענת : « 'Anath » (עֲנָת), épouse de '*Anu* (עֲנָה) dieu sémitique suprême, épouse, déesse, d'où les noms de villes בֵּית־עֲנָת, בית־ענת et עֲנָתוֹת.

ענתביתאל, parèdre féminin du dieu Béthel.

ענתיהו : « épouse de Yaho ». Cf. hébr. עַנְתֹתְיָה « épouses de Yaho » ; nom d'homme.

ענתי, forme abrégée du nom précédent.

חרם : « dieu destructif », au propre, vraisemblablement, le terrible filet du dieu sémitique.

חרמן : « doué du pouvoir du dieu חֵרֶם », nom d'homme. Le mont Ḥermon חֶרְמוֹן, dont les neiges éternelles sont destructives pour la végétation, se réclame mythologiquement de la conception du « filet » malfaisant et néfaste ; deux autres noms du Ḥermon sont donnés par Deutéronome, III, 9, savoir : שִׂרְיֹן (nom sidonien) et שְׂנִיר (nom amorrhéen) ; le premier répond à שִׁרְיוֹן « cotte de mailles », rappelant la forme du « filet », mais fixé par l'usage dans le sens d'arme de défense et d'attaque ; cf. l'arabe *sannawwar* « armure », *sanarun* « mauvais, nuisible » ; l'araméen חורמן « serpent venimeux, vipère » (= héb. שְׁפִיפוֹן) conserve encore l'idée de mal et de destruction.

חרמנתן : « Ḥérem a donné », nom d'homme.

אשם = שֵׁם : « nom, mention », א paragogique comme en arabe (اسم), nom propre d'homme (cf. שֵׁם Genèse, X, 1) et de dieu (v. אשמכדרי). Le langage prophétique semble connaître le caractère vindicatif de ce dieu : « Voici le nom de Yahwé (שֵׁם יהוה) vient de loin (בא ממרחק), sa colère brûle, (בֹּעֵר אַפּוֹ) etc. » (Isaïe, XXX, 27). Exode, XXIV, 20-23, שֵׁם (= אֵשֶׁם) est l'ange de Yahwé (מַלְאָךְ, מַלְאָכִי), et il est enjoint : « Prenez garde de lui désobéir, car il ne pardonnera point vos péchés, car mon *nom* est en lui » ; c'est un cas de laïcisation d'un objet mythique populaire.

אשמביתאל, nom propre d'homme et de dieu (?).

אשמכדרי (= Ěšem-kudurî) : « Ěšem est ma pierre termale », c'est-à-dire « mon lot, ma part ». Cf. le nom d'homme נבוכדרי *Nabukudurî* « Nabû est mon lot, ma part ». C'est vraisemblablement un emprunt babylonien.

אשמרם (= Ešem-ram) : « Ešem est haut, élevé » ; cf. hébreu שְׁמִירָמוֹת « mon (?) nom est élévation » (רָמוֹת = רָמוּת).

Supplément.

Il est prématuré de classer définitivement les noms propres ou communs contenus dans les textes de cette publication. Ce qu'on pouvait faire jusqu'ici à cet égard a été fait par le savant éditeur. A titre d'essai, quelques notes.

Le nom d'homme אנושה peut se prononcer *En-nawaša* et répondre à la transcription araméenne connue du nom du dieu NINIB, savoir : אנושת = babylonien *en-nawwasti* « Seigneur des êtres mouvants », nom de dieu devenu nom d'homme.

Au sémitisme doivent être restitués :

1) Le mot כתן ,תון = « χιθών, tunique », qui figure dans l'inscription de Gabbar, roi de Ya'di, qui date du VIIIe siècle av. J.-C.

2) Le mot הלור (pl. הלורן), qui désigne une petite monnaie. Il faut y voir une dissimilation populaire pour הלול « percé, troué », allusion à l'habitude de porter les petites monnaies percées autour du cou, comme ornement.

3) Le nom de femme ברולא = βηρυλλος, béryl, dissimilation de ברורא, *Berûra* « clair, transparent ». ברוריא est le nom d'une célèbre femme savante, de la première époque talmudique.

D'autre part, le mot אגורא *agora* qui désigne le temple juif d'Éléphantine et dont l'origine sémitique est indubitable (= « lieu d'assemblée », racine אגר « assembler ») a pénétré jusque dans l'Inde où il se présente sous la forme sanscrite *agorâ*, forme difficilement explicable par le sanscrit.

A אגורא correspond l'expression בית כנסת (= synagogue) du néo-hébreu et de l'arabe الجامع *el-djâmi'*.

Achikar

PAPYRUS 49

1 מ]ל[י] אחיקר שמה ספר חכים ומהיר זי חכם לברה.
2 אמר ברא לם יהוה לי קדמת מל[י:] א נ]ה אחיקר ו [נשאת]
3 [י]ת עזקתה זי שנאחריב מלך אתו[ר] ..ה לם בנו י
4 ומלא הוה שנחאריב מלך אתור א[חר מת והוה ל]שנחאריב מ[רכא]
5 אסרחאדן שמה בר והוה מלך באתור חל[ף שנחאריב א]בוהי [ולא
6 שב[ק מלכותה לבר אחר[ן] ות...

7 ר ה לאס]רחאדן
8 אתור אחר א ברי
9 והכמתה וטבתא בהי[כ]רא עם
10 .גרהי קרבתה קדם אסרחאדן מלך אתור וחכמה מ
11 ושאלה אחר רחמה אסרחאדן מלך אתור ואמר חין ש
12 [ס]פרא חכימא יעט אתור כלה זי הקים לברה ולא בר תה.
13 רג..ת וסגד[ת] לם אחיקר קדם אסרחאדן מלך אתור
14 [א]חיקר כזי חזית אנפי אסרחאדן מלך אתור טבן ענית
15 ואמרת[אנה אחיקר[שנחאריב [מ]ל[כ]א אבוך [ז]י מל הי
16 —..—

Traduction.

1 [Pa]rol[es] du nommé Achiḳar, scribe savant et habile qui instruisit son fils.

2 Il dit : Un fils certes il me sera à moi.

Commencement de mes paroles, moi Achiḳar : Et j'ai porté

3 l'anneau de Sinachérib, roi d'Assur,

4 et plein (de jours) fut Sinachérib, roi d'Assur et le roi Sinachérib avait

5 un fils nommé Essarḥaddon et il fut roi en Assyrie à la place de son père Sinachérib et ne

6 laissa pas le royaume à un autre fils

7 à Essarḥaddon

8 Assur. Ensuite il mon fils

9 et sagesse et bonté au palais avec

10 je le présentai devant Essarḥaddon, roi d'Assur

11 qu'il lui a demandé. Ensuite, Essarḥaddon roi d'Assur l'aima et il dit

12 le scribe sage, le conseiller de toute l'Assyrie qui érigea son fils et

13 Je m'inclinai et me prosternai certes (moi) Achiḳar devant Essarḥaddon, roi d'Assur.

14 [Et moi] Achiḳar, lorsque je vis la face d'Essarḥaddon, roi d'Assur, bonne, je pris la parole

15 [et dis moi Achiḳar:] Sinachérib le roi, ton père qui était vieux.

Remarques.

1-2*a*. Sachau admet avec raison que cette pièce forme le commencement d'une section, mais non pas le commencement du conte entier, car un récit précédent doit avoir relaté qu'Achiḳar n'avait pas d'enfants, malgré ses instances auprès des dieux, et qu'un oracle lui enjoignit d'adopter son neveu Nadan. Cet argument m'empêche de compléter les traces du premier mot, .ל., par לי seul et de traduire : « Moi, Achiḳar » (Ich Achikar). Je préfère rétablir [מ]ל[ו]י אחיקר « paroles d'Achiḳar (à son fils adoptif). » C'est le titre de cette section seule ajouté par le dernier éditeur ; le discours d'Achiḳar est à la première personne et débute par קדמת (l. 2).

2*b*. La restitution קדמת מל[ו] אנ[ה]אחיקר fait disparaître la grave difficulté de la phrase, signalée par Sachau, et rappelle en outre la formule תחלת דבר יהוה בהושע (Osée, I, 2), parallèle à la suscription du verset 1 : דברי הוה אשר היה אל הושע se résumant en דברי הושע (cf. דברי ירמיהו, *passim*). La double introduction n'est donc que la survivance de l'ancien style hébreu.

Non sans scrupules j'aventure le complément [ו]נשאת « et je portai », début de phrase qui se rattacherait assez bien à ce qui est dit dans la ligne 3.

3. Au début la lettre perdue avant ת pourrait être la particule יָת (= héb. אֶת), qui se constate souvent dans les Targums juifs. Cette phrase serait : « Et je pris l'anneau (עזקתה) de Sinachérib, roi d'Assur. »

La suite manque et la fin contient l'ordre בנו « construisez ». Renouons conjecturalement la partie perdue. Le fait qu'il s'agit ici de la mort de Sinachérib, déjà pressenti par Sachau, nous inspire l'idée que la prise de l'anneau par Achiḳar avait pour but de signer l'ordre de construire un tombeau au roi qu'on estimait n'avoir que peu de temps à vivre ; le mauvais état de santé du monarque a dû être mentionné dans la pièce précédente disparue. J'imagine donc quelque chose comme ceci : [וכתבת ית קבר]ה לם בנו ל[ה] [et j'écrivis] : « Son tombeau, certes, construisez-lui ! »

4. Comme Sachau, je traduis מלא par « plein », sous-entendu (de jours). La citation de R. H., 39, 5 : עד יומיך תשמלא

garantit le sens ; l'expression remonte à un idiotisme hébreu ; cf. זָקֵן עִם מְלֵא יָמִים (Jérémie, VI, 11) « vieillards et hauts vieillards ».

Achiḳar ignore absolument que Sinachérib a été assassiné relativement jeune par la main de ses propres fils (II Rois, XIX, 37 ; Isaïe, XXXVII, 38).

La phrase se termine probablement par ces mots à compléter : [א]חר מת] « puis il mourut ».

4b-6. Le reste de la lacune se comble sans doute par [והוה ל[שנחאריב מ]לכא] « et le roi Sinachérib (5) eut un fils nommé Essarḥaddon et (celui-là) fut roi en Assur à la place (חלף) de Sinachérib son père et (6) il ne laissa pas son royaume ([מ]לכותה) à aucun autre fils ». Cette remarque peut viser l'élément final חדן du nom de אסר חדן, interprété comme s'il venait de חד־דן « un-jugeant ». Pareilles allusions implicites ont été souvent signalées chez les auteurs bibliques.

Des lignes 7 à 9, il ne reste que peu de mots et de lettres disséminés, lacunes irrémédiables. Ici il était question de l'éducation de Nadan.

7 à.... à Essarḥaddon...

8 [roi d']Assur. Ensuite..... mon fils

9 et je l'instruisis (וְחַכְּמְתֵּה. S.) et le bien (?)....

La fin de cette ligne semble former une phrase avec le premier mot qui commence la ligne suivante. Je complète ואקימתה בהיכלא עם (10) (ש)גרוהי « et je l'ai placé dans le palais avec ses gens », en d'autres termes : « Je l'introduisis parmi les autres personnes du palais royal ». — (ש)גרוהי, de שגרי, שגרית = as. (*šigrû*), *šigrîtu*, qui a souvent le sens de « concubine », mais l'équation VN-MES-É-GAL suppose le sens général de « personnes, personnel ».

10-11. « Je l'ai approché (?) devant Essarḥaddon, roi d'Assur, et lui ai enseigné ce qu'il doit répondre sur ce qu'il lui demanderait. »

A compléter peut-être : מה יענה על כל זי ישאלה.

11-12. « Puis Essarḥaddon, roi d'Assur, le prit en affection et dit : Par notre vie ! beaucoup de bien a fait Achiḳar (12) le scribe sage, conseiller de toute l'Assyrie, qui a placé son fils, et non pas le fils de son compagnon (?). »

Ma traduction suppose la lecture : ואמר חֵיַן [ש]גיא טב עבד אחיקר (12) [ס]פרא [ס]פראחכימא יעט אתור כלה זי הקים לברה ולאבר [כנו]תהי

13. Au début peut-être אחל ; le mot suivant est גחנת (Sachau) : « Ensuite je me suis courbé et prosterné certes (moi) Achiḳar devant Esarḥaddon, roi d'Assur... ? » .

14. « Et moi (ואנה) Achiḳar, lorsque je vis la face d'Esarḥaddon, roi d'Assur, bonne (= « lorsque j'ai vu que le roi était de bonne humeur », je pris la parole [et je dis]

A la fin ajouter לם « certes ».

15. Premier mot ואמרת ; ensuite compléter : אנ[ה אחיקר לשנח ריב[מ]ל[כ]א אבוך זי מלך הו[ה] « (Et je dis) moi, Achiḳar : Sinachérib le roi, ton père, qui fut roi » (puis en supposant à la ligne 16 absente quelque chose comme) fut sage et fort et d'autres éloges de courtisan dans le but d'assurer définitivement la situation favorisée de son neveu Nadan, son remplaçant dans les hautes fonctions auprès du roi.

PAPYRUS 50

1 טב אנה לא אכהל למפלח בבב היכלא
2 ה]א נדן שמה ברי רבא והו יחלף לי ספר
3 ת עזקה יהוה לך אף חכמתי וע[טתי
4 מלך אתור ואמר לי טתא לם יה[וה
5 לפיך עבידתך הו יעבד
6 היבא אזלת לי לביתי
7 ת והקימת בבב היכלא
8 אמרת הו טבתא יבע.
9 תי זי אנת רבית עשת על
10 לם — אכל א —
11 לשנחאריב מלכא אבוך
12 חכים הו ועל עטתה ומל[כה]
13 שגיא ורגש מלן שמע.
14 כדי ברי זי לא ברי ברא

1 [bie]n je ne suis officier dans la porte du palais

2 voic]i le nommé Nadan, mon fils aîné, lui il me remplacera (comme) scribe

3 anneau sera à toi, aussi ma sagesse et mon conseil
4 roi d'Assur et me dit : ainsi certes, il sera
5 selon ta bouche, ton travail il fera
6 donné je partis chez moi
7 et je plaçai dans la porte du palais
8 je dis : il cherchera le bien
9 que tu as grandi
10 certes il mangea
11 à Sennachérib, le roi ton père
12 il fut sage et sur son conseil et sa pensée
13 beaucoup il sentira des paroles il entendit (?)
14 comme mon fils qui n'est pas mon fils, fils

Le texte, très mutilé aux fins de lignes, laisse voir qu'après avoir transmis ses fonctions à Nadan, Achikar lui fait des recommandations pour le rappeler aux sentiments de gratitude envers lui.

Pour le verbe רגש (l. 13), le contexte n'offre pas un sens précis.

PAPYRUS 51

1 אסרהאדן מלך אתור ואמר
2 .ד מן רבי אבי זי לחם אבי
3 תבעת אתר זי אנת תהשכח
4 שקלו אחיקר זך שבא ספר חכים
5 .למה הו יחבל מתא עלין אחר כזי
6 [א]תור מני עמה גברן || אחרן לם חזה איך
7 נבוסמסכן זך רביא רכב בסוסה חד קלי
8 .עמה אחר ליומן אחרנן תלתה לם
9 אחרנן זי עמה ה · ·ואנה מהלך בין כרמיא
10 נבוסמסכן רביא .— .— ת בזע כתונה הילל
11 .ספרא חכימא ובעל עטתא טבתא זי גבר
12 לעטתה ומלוהי הות אתור כלא י[הק]ך
13 ת זי הקימת בתרע היכלא הו חבלך ותובא
14 בתא דחלת לם אחיקר ענית ואמרת לנבוס[מסכן]
15 אנה הו אחיקר זי קד מן שזבך מן קטל זכי
16 אבוהי זי אסרחאדן זנה מלכא חמר עליך
17 נא יבלתך לביתא זי לי תמה הוית מסבל לך

Traduction.

1 Essarḥaddon roi d'Assur et dit
2 de ceux que mon père a élevés, qui le pain de mon père
3 tu le chercheras au lieu où tu le trouveras
4 ils prirent ce vieux scribe sage
5 pour qu'il n'endommage pas le pays contre nous. Ensuite lorsque
6 Assur, nomme avec lui deux autres pour voir comment (?)
7 Nabusumiskun ce licteur monte son cheval un (?)
8 avec lui ensuite vers trois autres jours certes
9 autres qui avec lui.. et moi, je marchais au milieu des vignes
10 Nabusumiskun le licteur... déchira sa tunique, hélas !
11 le scribe sage et le bon conseiller qui homme
12 selon son conseil et ses paroles Assur entier marchait
13 que tu as placé dans la porte du palais, c'est lui qui t'a nui et
14 bien j'eus peur, certes, Achiḳar, je répondis et je dis à Nabusumiskun
15 moi je suis Achiḳar, qui auparavant t'ai sauvé du martyre
16 le père d'Essarḥaddon ce roi fut irrité contre toi
17 mais je t'ai amené à la maison que j'ai là (et) je t'ai entretenu...

PAPYRUS 52

Colonne I.

1 כאיש עם אחוהי והצפנתך מנך אמרת קטלתה עד זי לע... אחרן וליומן אהרנן
2 שגיאן קרבתך קדם סנחאריב מלכא והעדית חטאיך קרמוהי ובאיש...
3 לא עבד לך אף שגיא סנחאריב מלכא רחמני על זי החיתך ולא קטלתך כען אנת
4 רקבל זי אנה עבדת לך כן אפו עבד ל אל תק טלני בלני לביתך עד ליומן אהרנן
5 אסרחאדן מלכא רחמן הו כמנדע על אחרן יזכרני ועטתי יבעה א[ף] אנת
6 בני עלוהי ויחיני אחר ענה נבוסמסכן רביא ואמר לי אל תדחל לם
7 אחיקר אבוה זי אתור כלה זי על עטתה סנחאריב מלכא וחיל אתור
8 קרבתא נבוסמסכן רביא אמר לכנתה גבריא אלך תרין זי עמה
9 תו לם א׳ — ׳ב — ׳ע׳ואנה אמר לכם עטתא — ועטה טבא הי

10 אמ   אלך תרין ואמרו לי — .ל למר לו נבוסמסכן רביא
11 זי א   .ך קרבתא. —]ענה נבוסמסכן רביא ואמר להם שמעו רי
12 לם זנה אחיקר רב — קה זי אסרחאדן — הו ועל עטתה ומלוהי
13 חיל אתור כלא הוו אנחנה אל נקטלנהי — סריס זי לי אנתן לכם
14 יתקטל בגו טורא זנה תדין חלף אחיקר צ..כ.גברן אחרנן מלכ..לה
15 חבין פגרה זי אחיקר זנה למחזה אחר. — ה זי סריסא עלימא זי לי

Traduction.

1 comme un homme avec son frère et je t'ai caché de lui, j'ai dit : je l'ai tué, jusqu'à ce qu'en autre temps et en d'autres jours

2 nombreux, je t'approchai devant le roi Sennachérib et ayant éloigné (?) tes péchés devant lui et aucun mal...

3 il ne t'a fait et le roi Sennachérib est très miséricordieux et c'est pourquoi je t'ai accordé la vie et ne t'ai pas tué. Maintenant toi

4 Comme j'ai fait pour toi, ainsi fais donc pour moi. Amène-moi à ta maison jusqu'à d'autres jours

5 le roi Essarḥaddon est miséricordieux, selon la connaissance (de tous) ; en un autre (temps) il se souviendra de moi et recherchera mon conseil et toi aussi

6 sur lui et me laissera vivre. Ensuite répondit Nabusumiskun le licteur et me dit : n'aie pas peur certes

7 Achiḳar le père de tout Assur, celui sur le conseil de qui le roi Sennachérib et l'armée d'Assur

8 je l'ai approché de Nabusumiskun le licteur, il dit à ses compagnons : ces deux hommes qui sont avec lui

9 et dit à vous le conseil — et c'est un bon conseil

10 ces deux et me dirent : dis-nous Nabusumiskun le licteur

11 de la guerre. Répondit Nabusumiskun le licteur et leur dit : Écoutez-moi

12 certes cet Achiḳar grand de l'anneau d'Essarḥaddon .. et sur conseil et sur ses paroles

13 est toute l'armée d'Assur, nous ne le tuons pas — un eunuque qui m'appartient, je vous le donnerai

14 qu'il soit tué dans l'intérieur de cette montagne deux (תרין) (?) à la place d'Achiḳar..... autres hommes....?

15 cachent le corps d'Achiḳar de la vue. Ensuite le corps du jeune eunuque qui est à moi.

PAPYRUS 52

Colonne II.

1 עד די על אחון אסרחאד[ן]
2 עלוהי ולבב אסרחאדן
3 נכסן אנה אנתן לכם כמס
4 טיבת על כנותה אלף תרין
5 עבד לקבל זי אנת עשת
6 זך סריסא הלף אחיקר
7 בזך עדנא אשתמיע במ
8 מלכא קטיל אחר נבוסמסכן
9 הוה מסבל לי תמה כע
10 יסתבלון קדם מראי ..
11 סבל שגיא נכסן שפ.
12 אזל על אסרחאדן מל[ך
13 אזלת השכחת לאחיקר
14 מלכא שאל לגבריא ת[רין
15 אמר ..ן עד אסרחאדן

Traduction.

Par suite de la disparition de toutes les fins de lignes, le contexte de cette section est devenu inintelligible malgré la clarté de chacune d'elles prise à part. On ignore surtout quelles sont les personnes qui mènent ce dialogue. Il paraît seulement que la délivrance d'Achiḳar intéressait beaucoup le roi Essarḥaddon.

1 (S.) " Bis über unseren Bruder (?) Essarḥaddon. ,,

(Hal.) « Jusqu'à ce que finalement Essarḥaddon... »

J'incline à lire על אחרן (Papyrus 51, 5) au lieu de על אחון.

2 (S.) " Über (wider) ihn, und das Herz des Essarḥaddon. ,,

3 (S.) " Ich will euch Schätze geben. ,,

(Hal.) « Des trésors, moi je vous donnerai. »

S. suppose que ce sont les paroles du licteur.

4 (S.) " Seine (des Liktors) Seele war zufrieden mit diesen seinen beiden Genossen. ,,

(Hal.) « Elle plut à ses deux compagnons-là. »

5 (S.) " Tu so wie du denkst. ,,

(Hal.) « Fais comme tu veux. »

עָשֵׂת, participe actif.

6 (S.) " [Darauf töteten sie] jenen Verschnittenen anstatt Achiḳar. ,,

(Hal.) « Puis, ils tuèrent] cet eunuque-là au lieu d'Achiḳar. »

7-8*a* (S.) " Zu jener Zeit wurde gehört in —. ,,

(Hal.) « En ce temps-là il fut entendu : par la parole du roi il fut tué. »

A compléter במלת. — La graphie pleine אשתמיע est à noter.

8 (S.) " Dem König : Er ist getötet. Darauf Nabusumiskun. ,;

(Hal.) « Du roi il (Achiḳar) fut tué. Puis Nabusumiskun. »

9 (S.) " Liess er für mich dorthin bringen (Lebensmittel und anderes und sprach). "

(Hal.) « Il apportait pour moi là pareils [à ceux »

10 " Sie sollen gebracht werden vor meinen Herrn (Achiḳar). ,,

(Hal.) « Qu'on portait devant mon maître (= Nabusumiskun mon hôte). »

11 (S.) " Er brachte vieles (שגיא ?), reichliche Schätze. ,,

Die letzten Zeichen können allenfalls zu שפין ergänzt werden. Wohin aber brachte er diese? Etwa zu seinen beiden Gefährten, damit sie das Geheimnis nicht verraten sollten ?

(Hal). « Beaucoup de provisions, de beaux effets. »

Je suppose שפ[ירין].

12 (S.) " [Darauf] ging [Nabusumiskun der Liktor] zu Essarḥaddon dem König von Assyrien und berichtete ihm. ,,

(Hal.) « Puis, alla (Nabusumiskun) vers Essarḥaddon, le roi (et dit) : »

13 (S.) " Ich bin hingegangen, habe den Achiḳar gefunden, und habe ihn getötet. Du, o. ,,

(Hal.) « Je suis allé, j'ai trouvé Achiḳar.. ? »

14 (S.) " König, frage die zwei Männer (die du mir beigeordnet hast. ,,

(Hal.) « O roi, interroge ces deux hommes.. ? »
15 (S.) " Er sprach — bis dass Essarḥaddon... ?,,
(Hal.) « J'ai dit alors (?) : Jusqu'à ce qu'Essarḥaddon.. ? »
Lecture conjecturale : אמר[ת אדי]ן.

PAPYRUS 53

1 מ[ה] חסין הו מן חמר נער ב[חבי]תא

(Sachau) " Was ist stärker als der röhrende Esel. ,,

(Felix Perles) " Was ist stärker als der gährende Wein. ,,

(Halévy) « Qu'est-ce qui est plus fort que le vin qui explose dans le tonneau ? »

Allusion à Job, XXXII, 18-19, où l'impatience de prendre la parole est comparée au vin enfermé qui fait éclater le vase qui le contient. Par ce commentaire du passage du discours d'Elihu, Achiḳar peint bien la nécessité pour lui de parler, et de parler longuement. En soi, cette phrase est insignifiante et déplacée dans un discours pédagogique.

2 ברא זי יתאלף ויתסר ותשים ארחא ברגלו[הי]

(S.) " Der Sohn der unterrichtet und gezüchtiget wird und an (auf) dessen Füsse ein ארחא gelegt wird. ,,

(H.) « Le fils (= jeune homme) qui reçoit l'instruction et accepte la discipline, le chemin sera préparé pour ses pieds. »

יתסר pour יתוסר = n. héb. יִתְוַסֵּר = anc. héb. יִוָּסֵר. — ויתשים est l'apodose. En hébreu ce serait וְהוּשָׂם.

ארחא ברגלוהי imite אֹרַח בְּרַגְלָיו (Isaïe, XLI, 3).

3 אל תהחשך ברך מן חטר הן לו לא תכהל תהנצלנ[ה]

(S.) " Halte nicht deinen Sohn vor dem Stock, wenn du ihn (?) nicht wegbringen (retten ?) könntest ,, (dem Bösen).

(Hal.). « Ne retiens pas de la verge ton fils, si tu ne peux pas l'exonérer (de sa faute). »

Cf. חוֹשֵׂךְ שִׁבְטוֹ שׂוֹנֵא בְנוֹ (Proverbes, XIII, 24) et לֹא תוּכְלִי כַּפְּרָהּ (Isaïe, XLVII, 11).

4 הן אמחאנך ברי לא תמות והן אשבקן על לבבך

(S.) " Wenn ich dich schlage, mein Sohn, so stirbst du nicht. Und wenn ich (es ?) lasse auf deinem Herzen. ,,

(Hal.) « Si je te bats, tu n'en mourras pas ; si je laisse (la faute impunie, elle restera) sur ton cœur (= ta conscience). »

4a. ואל הֲמִיתוֹ אל תשא נפשך (cf. Proverbes, XIX, 18). — 4b. לפוקה ולמכשול לב (I Samuel, XXV, 31).

5 מחאה לעלים כא.. לחנת אף לכל עבדיך אל

(S.) " Sie hat geschlagen (?) einen Knaben, wie einen Gefangenen (?) לחנת (?). Auch alle deine Knechte lehre (?). ,,

(Hal.) « Frappe le garçon comme un père, mais la concubine et même tous tes serviteurs ne [frappe point (?)]. »

Je suppose dans la première lacune כא[ב ול]לחנת, à la fin du verset ajouter [תמחא].

6 קנה עבד פר .— .מה — קבה פ....

(S.) " Er hat erworben einen Knecht. ,,

(Hal.) « Acquiers (?) un serviteur ... »

7 שם אבוהי וזרעה בשם שרחותה א עק[ר]בא

(S.) " Den Namen seines Vaters und seinen Samen (seine Nachkommenschaft) durch den Namen seiner Frechheit — ein Skorpion ,,

(Hal.) « Le nom de son père et ses descendants par le nom de son impudicité (?). Scorpion »

8 לחם ולא י. —ל לחיה ועקוהי טב מן זי יט...

(S.) " Brot und nicht ist er das Lebendige oder etwas lebendiges (das Tier ?). ,,

(Hal.) « Pain (?) et non..... et son bois vaut mieux que ce qui... ? »

9 ל — .בד.— .ם אילתא שגיאת מסם

(S.) "..... die Hirschkuh. ,,

(Hal.) «..... la biche (?) nombreuse.....

10 אריא יהוה מסמה לאילא בסתר סוירא והו

(S.) " Der Löwe wird sein מסמה dem Hirsch in der Verborgenheit seines סויר, und er... ,,

(Hal.) « Le lion serait-il un [ ] à la biche dans la cachette d'un [ ], il... »

11 ודמה יאשד ובשרה יאכל הא כן פגעהם זי — א א מ .— אריה

(S.) " Und sein Blut vergiesst er und sein Fleisch isst er.

Siehe da, also ihre Begegnung (diejenige) des (Löwen und des Hirsches). ,,

(Hal.) « Et son sang il verse et sa chair il mange, voici de même la rencontre de celui (ceux) qui.... le lion ».

12 שבק חמר ולא יסבלנהי ונשא בות מן כנתה—ש מ..לא זי לא זי ר[ה]

(S.) " Gelassen hat ein Esel und nicht trägt er ihn. Er nimmt auf בות von seinem Kameraden, hebt auf die Last, welche nicht die seine (war). ,,

(Hal.) « Il a laissé un âne et ne l'a pas chargé (?) et il a enlevé une chauve-souris de chez son camarade..... non ce qui n'est pas à lui. »

13 וטעון גמלא יטעננהי א חמרא רכ לאתנא. .מ. — .וצנפריא...

(S.) " Und die Last der Kamels trägt er. ,,

(Hal.) « Et la charge du chameau, il la porte. »

13*b* (S.) " Ein Esel besprang (?) eine Eselin, — und die Vögel (?) —. ,,

(Hal.) « Un âne saillit une ânesse, — et les oiseaux. »

14 תרתין מלך שפירא וזי תלתא רחימה לשמש ש[תה] חמרא וניקנהי כבש חכמה
15*a* וישמע מלה ולא יהחוה

(S.) " Zwei Worte, ein schönes, und ein drittes, geliebt von der Sonne — der Esel, und es wird ein Lamm (?) ihn Weisheit säugen lassen... und er hört ein Wort und verrät es nicht (teilt es nicht mit). ,,

(H. Gr.) " Zwei Dinge sind etwas Schönes, und ein drittes ist gern gesehen von der Sonne : einer der Wein trinkt und damit einen Unterdrückten tränkt, ein Weiser [der...... und ein [.... der etwas hört und es nicht mitteilt ,,.

(Hal.) « Deux choses, c'est beau, et la troisième est chère à Šamš : qui boit le vin et en fait une libation, qui retient la sagesse et qui écoute une parole et ne divulgue pas. »

ויניקנהי du bab. נקי « faire une libation ». — כבש signifie en néo-hébreu « retenir » : הכובש את נבואתו « qui retient sa prophétie ». Cf. Proverbes, XXVI, 4. — Contre la divulgation du secret des autres, cf. *ibidem*, XI, 13 ; XXV, 9.

15*b* הא זנה יקיר ל[שמש וזי ישתה חמרא ולא
16*a* וחכמתה אבדה. — ...מתהזה

(S.) " Siehe dies teuer (geehrt) — Sonne, und wer Wein trinkt und nicht —. ,,

" Und seine weisheit geht zugrunde und (nicht wird etwas Kostbareres gesehen al. ,,

(H. Gr.) " Siehe, folgendes ist kostbar (= selten), einer der Wein trinkt und nicht.... Weisheit, die zugrunde geht, und..... die sich sehen lässt. ,,

(Hal.) « Voici, ceci est cher à Šamš. Et celui qui boit le vin et ne [fait pas de libation est abaissé].

« Sa sagesse disparaît [et sa sottise] est vue. »

PAPYRUS 54

1 אף לאלהן יקירה הי ע[טרת מלך כי מלכותא בשמין שימה הי כי בעל קדשן נשא[ה]

(S.) " Auch ist sie (?) unserem Gott (oder : Göttern) teuer — das Reich ist in den Himmel (?) gesetzt, denn der Heiligkeiten Herr hat aufgehoben —.,,

(Hal.) « Même aux dieux la couronne d'un roi est chère, car le royaume est placé dans le ciel (et) que le maître de saints la porte. »

Les dieux donnent la couronne au roi (Psaumes, XXI, 4 : נתת לראשו עטרת פז).

« Le royaume est placé au ciel », source de la notion évangélique du royaume céleste (die neutestamentliche Vorstellung vom Himmelreich findet sich schon hier. Sachau).

Le « maître des saints dieux » (קדשן = קַדִּשַׁן = héb. קדוֹשים, Osée, XII, 1, *passim*) est ici Yaho.

Le dieu suprême porte une couronne (cf. II Samuel, XII, 30 : עטרת מלכם).

D'origine hébraïque sont le substantif עטרת et le verbe שׂנא.

2 ב[רי] אלת..ט יומא עד תחוה — ..(ואל ת[לו]ט)

(S.) " Mein Sohn verfluche nicht eher den Tag, als bis du kundgibst. ,,

(Hal.) « Mon fils, ne laisse pas passer le jour jusqu'à ce que tu enseignes [à ton fils la crainte des dieux ?]. Et ne maudis pas.. »

Lecture conjecturale : ב[רי] אל ת[שמ]ט יומא עד תחוה דחלת אלהן לברך]

3 — תאתה על בלך כזי בכל — אתר — הם ואדניהם ל — פמך אשתמר
לך אל יהוה טרפי

(S.) " Es (sing. fem. gen.) kommt dir in den Sinn, wie in allem—ihre Augen ?) und ihre Ohren — gib dir Acht auf deinen Mund. Nicht soll sein. ,,

(Hal.) « Toi, mon fils, qu'il vienne à ton idée qu'ils (les dieux) sont en chaque endroit, et que leurs oreilles sont (attentives) au parler de ta bouche ; garde-toi qu'il (le parler) ne soit ton frappeur. »

Lecture conjecturale : אנת ברי] תאתה על לבך כזי בכל[אתרו] אתר איתי הם
ואדניהם ל[ממלל] פמך אשתמר לך אל יהוה טרפ[ך]

Modification de Proverbes, XV, 3 : בכל מקום עיני יהוה צופות.
b. Cf. *ibidem*, XV, 6-7. פי כסיל מחתה לו et פיו למהלמות יקרא.

4 מן כל מנטרה טר פמך ו.ל זי ש — הוקר לבב כי צנפר הי מלה ומשלהה גבר
לא ל.

(S.) " Von jeder Warte aus wache auf deinen Mund und — und mach schwer das Herz, denn das Wort ist (wie) ein Vogel und der es entsendet ist ein Mann —. ,,

(F. P.) " Mehr als alles zu bewahrende bewahre deinen Mund. ,,

" Eine schlagende Parallele bietet Prov. 4, 23 מכל משמר נצר לבך. Die Uebereinstimmung ist so gross, dass an eine Abhängigkeit zu denken ist. ,,

(H. Gr.) " Mehr als alles behüte deinen Mund, und gegen das was du gehört hast mache das Herz schwer (= unempfindlich) ; denn ein Vogel ist das Wort, und ist es losgelassen, so ergreift kein Mensch es (wieder). ,,

(Hal.) « Plus que toute veille, surveille ton cœur, et contre celui qui s'enquête, appesantis ton cœur, car la parole est un oiseau, et celui qui la lâche est un homme sans cœur (= intelligence). »

Restitutions : — ו.ל זי ש = ו[ע]ל זי ש[אל] — לא ל.. = לא ל[בב]

Hébraïsmes manifestes : מכל משמר נצר = מן כל מנטרה נטר
הוקר = הַכְבֵּד לֵב, לא לבב = לֹא לֵב.

5 מ—אחרו פמך אהרי כן — הן פצ — בעדרה כי עזיז ארב פם מן ארב מלהם

(S.) " — in seiner Herde. Denn die List des Mundes ist gewaltiger als die List des —. ,,

(Hal.) « Quiconque guette derrière ta bouche, guette derrière ton existence, si tu ouvres la bouche en défaut (?), car le guetteur de bouche est plus violent que le guetteur du combat. »

Restitutions très conjecturales : מ[י ארב] אחרי פמך אחרי כנ[ך ארב] הן פצ[ית פם] בעדרה וגו

Le nom עדרה se rattache probablement à l'hébreu עדר « manquer, faire défaut », d'où נעדר (II Samuel, XVI, 22; Isaïe, XXXIV, 16 ; XL, 26, *passim*) et יעדרו (I Rois, V, 6), ass. *adàru* « diminuer, faillir ». — Hébraïsmes : ארב et מלחם pour מלחמה.

6 אל תכסה מלת מלך רפאה — תהוי — ך רכיך ממלל מלך שרק ועזיז הו מן סכין פם.

(S.) " Verbirg (?) nicht das Wort (eines) Königs, heilend (?)— wird es sein — milde an Rede — ein König ist שרק und gewaltiger als ein Messer, der Mund des —. ,,

(Hal.) « Ne couvre pas la parole du roi ; un médicament pour le corps qu'elle soit pour ta santé (?). Doux est le parler du roi ; sa bouche est plus tranchante et plus violente qu'un couteau. »

Restitutions conjecturales : תהוי[לגו]ך [טבה] רפאה. — פמ[ה]. — שרק « dur ».

Parallélisme (Proverbes, III, 8) : רִפְאוּת תהי לשרך.

7 חזי קדמתך מנדעם קשה — פי מ . . אל תקום זעיר כצ ה מן ברק אנת אשתמר לך

(S.) "' Sieh, vor dir etwas Hartes — erheb dich nicht — kleiner ist als ein Blitz. Du, gib dir Acht —. ,,

(Hal.) « Regarde devant toi ; une chose dure détourne-(la) de toi, ne t'arrête pas un petit moment (?) ; de l'éclair, toi, prends garde. »

Restitution conjecturale : [הח]פי מ[נך. — כצ[ו]ה = héb. קְצָת.

Réunion de quatre conseils de prudence pour un jeune courtisan. L' « éclair » figure la colère du roi.

חזי קדמתך rappelle Proverbes, IV, 25 : עֵינֶיךָ לְנֹכַח יַבִּיטוּ.

8 אל יח. .הי על אמריך ותהך — לא ביומיך

(S.) " Nicht soll er — über deine — und du wirst hingehen nicht in deinen Tagen. ,,

(Hal.) « Qu'il ne le [méprise] pas à cause de tes paroles et tu seras calomniateur dans tes jours. »

Restitutions conjecturales : ותהך [רכי]לא—אל יה[סדנ]הי, rappelant אַל תֵּלֵךְ רָכִיל (Lévitique, XIX, 16 ; Proverbes, XX, 19, *passim*).

Fin de phrase ; le commencement fait défaut.

9 —ת מלך והן פקיד לך· שה יקרה הי עבק עבד הי אל תהנשק·ליך ותכסה כפיך

(S.) " (Das Wort) eines Königs, und wenn der befohlen wird — es (fem. sing.) ist seine Ehre, es is עבק eines Knechtes. Nicht תהנשק über dir, indem du deine Hände verbirgst. ,,

(Hal.) « Exécute l'ordre d'un roi, et s'il ne te fait cadeau que d'un mouton, honore-le, de même écoute (s'il dit :) « panse un esclave », de même écoute (s'il dit :) « ne touche pas (?) tes pieds » et « couvre tes mains ».

Restitutions conjecturales : [שמע פקיד ת] מלך — [ב]שה. — [רג]ליך

עבק = עקב = héb. עָצַב ar. عصب « lier, panser ». La métathèse s'aperçoit aussi dans l'araméen עקף, qui répond à l'arabe ضعف « augmenter, doubler ».

Ces ordres sont le produit d'un pur caprice, il faut quand même les écouter sans broncher.

Hébraïsme frappant : נשק dans le sens de « toucher » (Ézéchiel, III, 11 : מַשִּׁיקוֹת) et Job, XXXI, 27 : וַתִּשַּׁק יָדִי לְפִי qui signifie non « et j'ai baisé ma main », mais uniquement « et ma main a touché ma bouche, en signe de respect ».

Ajoutons en dernier lieu que l'ordre « couvre tes mains » est une grosse injure dans la conception juive : l'homme inique cherche à cacher ses mains qui tiennent les objets injustement acquis : חָמָס בְּכַפָּי (Job, XVI, 16, *passim*) ; l'innocent a les mains découvertes, car il sait qu'on n'y trouvera aucune rapine ; Job, XXXI, 7, dit : « Regardez si une souillure s'est attachée à mes mains ! » (וּבְכַפַּי דָּבַק מְאוּם).

10 ף מלת מלך בחמד לבבא ..ה. ישפטון עקן עם אשה בשר עם סכין איש עם...

(S.) 10*a* : " Auch das Wort eines Königs nach der Lust des Herzens. ,,

Zu בחמד לבבא vgl. das hebräische חמד und die targumische Formen חמודא. חמדתא. חמידתא.

10*b* " Sie richten über Bäume sammt dem Feuer, über Fleisch sammt Messer über einen Mann sammt —,,. Anfang ה[הו] " es geschah einmeil ? ,,

Die Wurzel שפט ist im Aramäischen bisher nicht belegt. Wenn sie " prozessieren ,, bedeutet wäre es zu übersetzen : " Bäume führen einen Prozess mit dem Feuer (das sie vernichtet), Fleisch mit dem Messer (das es zerschneidet), ein Mann mit —,,. — Vgl. לא תדון " prozessiere nicht,, bei B H Text, S. 47 Nr 3.

(Hal.) 10*a* : « Apprends la parole du roi avec un désir du cœur. »

A compléter : [אל]ף. — Hébraïsme : חמד.

(H. Gr., Hal.) Was rechten die Bäume mit dem Feuer, das Fleisch mit dem Messer, der Mensch mit [Gott] = « Comment peuvent protester les arbres avec le feu, la chair avec le couteau, l'homme avec Dieu ? »

A compléter אלהא après le dernier עם.

Copié sur Job, IX, 2 ; XXV, 4 : ומה יצדק אנוש עם אל.

Dans ce contexte le terme אלהא « dieu » s'applique particulièrement au roi, son image sur la terre.

11 טעמת אף זערותא מררתא ו — אחסין ולא איתי זי מריר מן ענוה רכיך לשן מ

(S.) " Hat sie gekostet (?). Auch ist Kleinkeit (gering sein) bitter, und — ist stark. Und nicht gibt es, was bitterer wäre als dir Demütige mit sanfter Zunge redènd. ,,

(H. G.)*a* " Es erzeugt (הטעמת) auch ein weniges bitteren Geschmack und harten... ,, ;

b. " Doch nichts ist bitterer als ein zartes Ding : die Zunge, wenn si redet. ,,

(Hal.)*a* « Je n'ai pas goûté la moindre amertume et je suis fort ! »

b. « Et il n'y a rien qui soit plus amer que l'humiliation. »

ענוה a ici le sens de « humiliation », qui réside dans l'hébreu עֲנָוִים « humiliés, malheureux » (Psaumes, IX, 13, *passim*).

Restitutions conjecturales : [לא]טעמת précédé de אמרת à la fin de la ligne précédente : « Tu dis : Je n'ai pas goûté, etc. » — ו[אנ]א « et moi ».

La nouvelle phrase commence par רכיך לשן מ[מללה].

12 ועלעי תנין יתבר כמותא זי לא מתחזה א בשגיא בנין לבבך אל יחדה ובזעריהם

(S.) 12*a*. " Und die Rippen des Drachen zerbricht er wie der unsichtbare Tod. ,,

(Hal.) « Tendre est la langue qui parle, mais elle brise les côtes d'un monstre, (elle est) comme la mort qui ne se voit pas. »

Développement de la sentence : לשון רכה תשבר גרם (Proverbes, XXV, 15) « une langue douce brise les os ». — A עלעי תנין יתבר comparez שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל הַמָּיִם (Psaumes, LXXIV, 13. Sachau).

12*b*. « Ne te réjouis pas du grand nombre de tes enfants et ne t'afflige pas] de leur petit nombre. »

En opposition avec Psaumes, CXXVII, 3-5, et CXXVIII, 3-4.

A compléter : אל תתעיק ou אל תתמעק « ne t'afflige point ».

13 מלך כרחמן אף קלה גבה ה[ו]מן הו זי יקום קדמוהי להן זי אל עמה

(S.) " Ein König ist wie ein Barmherziger, auch ist seine Stimme höher als derjenige, der vor ihm steht, aber wer zu seinem Volke. ,,

(H. Gr.) " Ein König ist wie (Gott) der Barmherzige ; selbst seine Stimme ist lauter als die dessen, de vor ihm steht, ausgenommen denjenigen der seinesgleichen ist. ,,

(Hal.) « Un roi ressemble à un dieu (miséricordieux), même sa voix (son tonnerre) est près de lui ; qui est celui qui se tient devant lui, sinon celui qui a dieu avec lui (= que dieu favorise) ? »

גבה « haut, élevé » ne s'applique jamais à קל « voix » ; c'est le nom גב « côté » avec le suffixe possessif ה de la 3e personne singulier, servant de préposition : « à côté de ». Le ה de קלה se rapporte à רחמן qui peut aussi être employé comme un nom propre de dieu.

מן הו זי יקום קדמוהי copie מי יעמד לפניך (Psaumes, LXXVI, 8). — A זי אל עמה, cf. les n. pr. עִמָּנוּאֵל et אתיאל.

14 שפיר מלך למחזה כשמש ויקיר הדרה לדרכי ארקא בני ה

(S.) " Schön ist ein König anzuchauen wie die Sonne und Kostbar ist sein Smuch ; für die auf der Erde wandelnden. ,,

(H. Gr.) " Schön ist ein König anzuschen wie die Sonne, und ehrwürdig ist seine Majestät denen die ander Erde wandeln, den Söhnen des [Sandes]. ,,

(Hal.) « Un roi est beau à voir comme le soleil, et sa

majesté est précieuse pour ceux qui foulent la terre, les fils du [monde]. »

Je complète .ה par הלד « monde » (Job, XI, 16 ; Psaumes, XVII, 14 ; XXXIX, 6 ; XLIX, 2 ; LXXXIX, 48).

15 מאן טב כס[י]מִלה בלבבה ו...תביר הנפקה ברה

(S.) " Ein gutes gefäss, er hat verborgen ein Wort (eine Sache) in seinem Herzen, und... het es hinausgebracht nach draussen. ,,

(F. Perles) " Ein gutes (d. h. ganzes) Gefäss, wer ein Wort in seinem Herzen verborgen hat und ein zerbrochenes Gefäss (ומאן תביר) wenn er es ausgehen liess. ,,

(Hal.) « Un bon vase est celui qui couvre (= cache) une parole (confiée) dans son cœur, et un vase brisé est celle qui l'a fait sortir dehors. »

Suppléer זי avant כסי et avant הנפקה.

Commencement d'une fable.

16 אריא אזל קרב לש — שלף והוי לך ענה חמרא ואמר לאריא

(S.) " Ein Löwe ging, kam in die Nähe von — ausziehend wird es sein dir. Der Esel erwiderte und sprach zum Löwen. "

(Hal.) « Un lion alla et s'approcha d'un mouton et d'un âne [il ouvrit sa bouche et dit] : que la paix soit à toi ! L'âne répondit et dit... »

Restitution provisoire : ולחמרא פתח פמה ואמר.

Restitution : שלם. Cf. Jérémie, IV, 10 ; XXIII, 17 : שלום יהיה לכם (F. P., Hal.).

PAPYRUS 55

1 נשאית חלא וטענת מלח ולא איתי זי יקיר מן..—

(S.) " Ich habe aufgehoben Sand und habe getragen Salz, und es gibt nichts, was schwerer wäre als — ,,

Vgl. R. H. Text S. 44, N. 45 : ברי טענת מלחא והפכת אברא ולא הזית דיקיר מן חובתא נפרוע אנש בדלא יזף : " Ich habe Salz getragen und Blei umgedreht, und habe nichts gesehen, das schwerer wäre als eine Schuld, die jemand zahlen muss, ohne sie kontrahiert zu haben ,, ; Jesus Sirach 22, 15 : חלא ומלחא וטענא דפרזלא ניח למשקל מן ושר und Prov. 27, 3 : כֹּבֶד אֶבֶן וְנֵטֶל הַחוֹל.

(H. Ga.) " [Es sprach das Kamel (der Esel ?)] : " Ich trage Sand und transportiere Salz ; nichts gibt es doch, was schwerer wäre als Beiwohner (scl. des Menschen) zu sein. ,,

(Hal.) « J'ai porté du sable, je me suis chargé de sel, mais il n'y a pas de plus lourd que [de payer une dette non contractée ?]. »

Restitution très conjecturale : חובתא זי לא חב

Combinaison de Prov. XXVII, 3, et imitation de אשר לא גזלתי אז אשיב (Psaumes, LXIX, 5).

2 נשאית תבן ונסבת פדן ולא איתי זי קליל מן תותב

(S.) " Ich habe genommen Stroh et und ich habe aufgenommen Pflug, und nichts gibt es was leichter wäre als einer der wohnt. "

" Der Schluss dieses Spruches מן תותב (vgl. תותבא) ist vielleicht verwandt mit dem Ende des Spruches n° 46, S. 45 : ברי טענת פרזלא והפכת כאפא ולא יקרו עלי איך גברא דותב בית המוהי : " Mein Sohn, ich habe Eisen getragen und Steine umgedreht, und nicht waren sie so schwar (lästig) wie ein Mann, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt. ,,

(H. G.) [Der Ochs sprach] : " Ich trage Stroh und nehme das Joch ; nichts gibt es doch, was leichter wäre als Beiwohner (des Menschen) zu sein. "

(Hal.) « J'ai soulevé de la paille et j'ai porté du son, et rien n'est plus léger qu'un intrus métèque (homme établi chez des étrangers). »

A corriger פרן, du sing. פרא « son » = héb. סֻבִּים[1].

3 חרב תדלח מין שפין בין רעין טבן

(S.) " Ein Schwert (*sic*) trübt ruhige Wasser unter guten Genossen. ,,

(F. P.) " Ein Schwert trübt ruhige Wasser zwischen guten Hirten. ,,

(Hal.) « Une outarde trouble les eaux tranquilles entre deux beaux prés. »

חרב n'est pas ici le mot ordinaire חרב « épée » qui n'a aucun

1. Ben Sira et Talmud : קל מסבים חתן הדר בבית המיו « Plus léger que le son est le gendre qui habite dans la maison de son beau-père ».

rapport avec les eaux, mais le nom de l'oiseau aquatique חורבא « outarde », arabe *kharabun*.

Je suppose dans רעין le mot hébreu רְעִי « pré, pâturage » (I Rois, V, 3).

Les bons pâturages où paissent naturellement de nombreux troupeaux sont bordés d'eau tranquille et pure par essence (double sens de שפי) que les bestiaux boivent avec délice ; une outarde s'y plonge pour prendre des poissons et l'eau limpide se trouble aussitôt.

4 איש זעיר וירבה מלוהי מסרסרן לעלא מנה כי מפתח פמה מע[נ]ה

(S.) " Ein kleiner Mann, und macht viel seine Worte מסרסרן über sich hinaus, denn das Oeffnen seines Mundes. — ,,

(H. Gr.) " Siehe, ein kleiner Mann, wenn er viele Worte macht, erhebt sich über sich hinaus denn das Oeffnen seines Mundes (= Reden) erhöt ihn zu den Göttern. ,,

Im Anfang vermute ich Ausfall ein הא.... und nehme מסרסרן (= מסלסלן) als Partizip passiv. מע.ה kann mit grosser Wahrscheinlichkeit zu מעלה ergänzt werden. Das würde weiter dazu führen dem die forgende Zeile beginnenden אלה bzw. אלהן ein אל vorzusetzen.

(Hal.) « Un homme petit qui grandit ses paroles (= qui énonce de grandes choses) (a) des médiateurs (des inspirateurs) au-dessus de lui, car l'ouverture de sa bouche (= son annonciation) est une annonce de dieux (= un oracle). »

מפתח פם variante de מפתח שפתים (Proverbes, VIII, 6).

A מע[נ]ה il faut joindre le mot אלה[ן] de la ligne suivante.

La pluralité des esprits révélateurs מסרסרן atteste un polythéisme plus ou moins conscient chez le moraliste. Dans l'ancien Testament, mention n'est faite que d'un seul esprit révélateur (cf. surtout I Rois, XXII, 21).

5 אלהן והן רחומן אלהן הו ישימון כב בחנכה למומר

(S.) " Götter (?), und wenn Götter barmherzig sind, wenn (?) sie gutes auf seinen Gaumen legen zu sprechen. ,,

Dass der Gaumen spricht s. in Prov. 8, 7 : כִּי אֱמֶת יֶהְגֶּה חִכִּי.

(H. Gr.) " Wer er aber ein Liebling der Götter ist, so legen sie gutes in seinen Gaumen, damit er es ausspreche. ,,

(Hal). « Et s'il est aimé (רחים) des dieux, ceux-ci mettent du bon dans son palais pour l'annoncer. »

Corriger הו en הם.

Par טב il faut entendre spécialement le « miel » ; cf. Proverbes : וְנֹפֶת מָתוֹק אֶל חִכֶּךָ ; Ézéchiel, III, 3 : ותהי בפי כִּדְבַשׁ לְמָתוֹק.

L'inspiration spontanée est promise (Matthieu, X, 19-20).

6 שגיאן — וכב — שמהתהם לא ידע איש הא כן אנשא לא ידע איש

(S.) " Viele (viele Dinge ?) — ihre Namen weiss niemand. Siehe, ebenso die Menschheit, niemand kennt (ihre Namen ?). ,,

(F. P.) " Viel sind die Sterne des Himmels, ihre Namen kennt kein Mensch. ,,

(Hal.) « Nombreuses sont les étoiles du ciel, personne ne connaît leurs noms, voici de même, personne ne connaît [les œuvres] de l'humanité. »

A restituer : כוכבי שמיא et à suppléer [עבידת] avant אנשא.

Pour les noms des astres, voir Isaïe, XL, 26 ; Ps. CXLVII, 4 (F. P., Hal.). — Pour les œuvres cachées des hommes, cf. הנסתרות לי' אלהינו (Deutéronome, XXIX, 28).

7 אריה — ....תי בימא על כן יקראון לקא לבא

(S.)" Ein Löve — im Mer — Deshalb nennen sie den — לבא. ,,

Auf אריה folgt etwas wie לא איתי (oder לג) : " einen Löwen gibt es nicht im Meer. " — " Das volletzte Wort kann etwas wie לקפא oder לקרא sein Inhalt mir unverständlich. Das erste Wort אריה könnte nahe legen, das letzte als לבא (לביא) " Löve zu lesen, während die Zusammenstellung von בימא und לבא zu den biblischen Ausdruck בְּלֶב־יָם (Prov., 30, 19) erinnert. Wie es scheint eine Art von Etymologie beabsichtigt. ,,

(Hal.) « Le lion n'existe pas dans la mer, c'est pourquoi on appelle le singe *labba*. »

Le mot ordinaire pour singe (קפא = קופא = héb. קוֹף) a comme synonyme *laba* qui signifie à la fois « singe » et « lion ».

Accordons à l'auteur le crédit étymologique qu'il paraît nous demander, mais notons la croyance populaire relative au défaut du lion dans la mer, impliquant l'existence de tous les autres animaux dans cet élément cosmique. Cette légende se constate aussi chez les talmudistes : כל מה שיש ביבשה יש בים חוץ מן..... « Tout ce qu'il y a sur le sec, il y a dans la mer, hormis le.... »

Fable. — Fragment *a*.

8 נמרא פגע לענזא והי עריה ענה נמרא ואמר לענזא אתי ואכסנכי משכי[ענת]
9 ענזא ואמרת לנמרא למה לי כסיכי גלדי אל תלקחן מני כי לא — ל
10 שלם טביא להן למונק דמה א

Fable. — Fragment *b*.

10*b* דבא אזל על אמר—. —
11 אשתק ענו אמריא ואמרו לה שאלך זי תבעה מנן אנחנה.—
12 כי לא בידי אנ[שא]מנשא רגלהם ומנחתת[ו]תהם מן בל.—.ל.—
13 כי לא בידיך מנשא רגלך למנחתותה א

Fable. — Fragment a.

8. (S.) " Der Panther begegnete der Ziege, während sie nacht war. Der Panther hub an und sprach zu der Ziege : Komm und ich will dich bedecken mit meinem Fell. ,,

9. " Es antwortete (ענת) die Ziege und sprach zum Panther : Warum mir כסיכי meine Haut? Nimm sie mir nicht weg, denn nicht. ,, —

10*a*. " Das Heil der Gazelle, sondern (ausser) demjenigen, der sein Blut zu trinken gibt. ,, ·

8-10*a* (H. Gr.) " Es traf [einmal] der Panther die Ziege, während sie fror. Da hub der Panther an und sprach zur Ziege : " Komm, damit ich dich mit meinem Fell bedecke! ,, [Da antwortete die Ziege und sprach zu dem Panther : " Was soll mir dein Heimlichtuen? Nimm mir meine Haut nicht fort! Fürwahr nicht bot der Panther der Gazelle einen Gruss, ausser um ihr Blut zu saugen. ,,

8 (Hal.) « Une panthère rencontra une chèvre dénudée (de poil). La panthère prit la parole et dit à la chèvre : « Viens, et je te couvrirai de ma peau. » La chèvre prit la parole et dit à la panthère : « A quoi me (sert) ta robe? Ne me prends pas ma peau, car une panthère ne peut saluer une gazelle, sinon pour sucer son sang. »

Restituer à peu près : יכהל נמרא למשאל. — למונק = למינק.

La chèvre emploie le terme טביא qui comprend tous les animaux semblables à la chèvre.

Fable. — Fragment *b*.

10*b* (S.) " Der Bär kam zu den Lämmern (?). ,,

11. " Ich werde schweigen. Es antworteten die Lämmer und sagten ihm : Nim dir weg was du verlangst von uns, wir. — ,,

12. " Denn nicht liegt es in den Händen des — aufzuheben ihren (pl. masc.) und sie (pl. masc.) hinabzulassen (niederzusetzen) von. —,,

13. " Denn nicht liegt es in deinen Händen aufzuheben deinen Fuss, um ihn hinabzulassen (niederzusetzen). ,,

10 (Hal.) « L'ours alla vers les agneaux... »

11. « Je me tairai. Les agneaux répondirent et lui dirent : « Prends-toi ce que tu désires de nous

12. « Car ce n'est dans le pouvoir des hommes (où) porter leur pied et (où) le poser sinon

13*b* הן נפקה טבה מן פם א[יש] —

14a והן לחיה תנפק מ[ן] פמהם אלהן ילחון להם א הן עיני אלהן על אנ[ש

(S.) " Wenn etwas Gutes aus dem Munde eines Menschen (?) ausgeht. — ,,

14. " Und wenn ein Fluch (?) ausgeht aus ihrem (plur. masc.) Munde, fluchen (?) ihnen Götter. "

14*b*. " Wenn die Augen von Göttern (unseres Gottes ?) auf einem Menschen (?) ruhen. "

13*b* (Hal.) « Si le bien (une bénédiction) sort de la bouche d'hommes méchants »

14. « Et si une malédiction sort de leur bouche, les dieux les maudissent. Voici, les yeux des dieux (sont posés) sur les hommes. »

Cf. Nombres, XXIV, 13 : לא אוכל לעבור את פי יהוה לעשות טובה או רעה מלבי אשר ידבר יהוה אתו אדבר ; Samuel, XV, 10 : הַנִּיחוּ לוֹ וִיקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ יהוה.

— עיניו יראו עפעפיו יבחנו בני אדם (Psaumes, XI, 4 *passim*).

15 איש מצלח עקן בחשוכא ולא חזה כאש זי גנב זי שתר בג וישת —

15 (S.) " Lässt jemand Bäume gedeihen in der Finsternis, und nicht sieht (wird geschen ?) wie ein stehlender Mann der Verborgenheit (?) — ,,

Man könnte auch übersetzen : " Wie ein Dieb der Verborgenheit des Gartens (? בַּג ?), und im folgenden wäre vielleicht zu lesen וישת[ר] und er verbigt. ,,

14*b*-15 (H. Gr.) " Wenn die Augen der Götter auf einen

Menschen ruhen, so durch quert einer Wald im Finstern, ohne dass der Räuber des Dickichts etwas wie einen Menschen sieht, und wird behütet ([וישת]מר). ,,

(F. P.) " Wer Holz im Dunkeln spaltet ohne zu sehen. ,,

(Hal.) « Un homme qui fend du bois dans l'obscurité sans voir, est comme un voleur qui détruit un intérieur et se détruit (lui-même וישתתר). »

« Le méchant qui, en cachette, porte ses coups sur n'importe qui, subira le sort du bandit commettant des ravages dans un intérieur, y trouve la mort. »

מְצַלְּה « qui coupe, fend » (F. P., Hal.) — שתר = héb. שׂתר (I Samuel, V, 9), aram. סתר « détruire » (F. P., Hal.).

PAPYRUS 56 (pl. 47 *Achikar*)

1 [ק]שתך ואל תה[ר] כב חטך לצדיק למה אלהיא יסגה בעדרה ויהתבנהי עליך

(S.) " Spanne nicht deinen Bogen und schiess nicht mit deinem Pfeil auf einem Gerechten. Vielleicht (?) die Götter in seiner Herde (d. h. verehrt er viel Götter in seiner Herde) und sie lassen es zurückkommen au dich (d. h. sie belohnen ihn zur Entschädigung, für das, was Du ihm angetan hast). ,,

1*b* (P. F. H. G.) " Sonst wird Gött (אלהיא) ihm zu Hilfe kommen. ,,

(Hal.) « [Ne tends pas] ton arc et ne tire pas ta flèche sur le juste, de crainte que les dieux ne viennent à son aide et ne la retournent sur toi. »

יסגה = יסגו de סגא « aller, venir, marcher ». — עדר = héb. עזר (F. P. Hal.). Transformé de Psaumes, XXXVII, 15.

2 אנת יה ברי הכצר כל כציר ועבד כל עבידה אדין תאכל ותשבע ותנתן לבניך

(S.) "Du mein Sohn... jede Arbeit wird er sun. Dann wirst du essen und satt werden und deinen Kindern geben. ,,

(H. Gr.) " Du mein Sohn, ermüde dich auf alle Weise, arbeite jede Arbeit, alsdann wirst du essen, satt werden und deinen Kindern geben können. ,,

Lire ועבד pour יעבד — כציר « peine », הכצר « prendre peine ». Cf. targumique קצורא (malade, faible = krank, schwach), קיצרא « maladie » (Krankeit).

(Hal.) « Prends toutes les peines, fais tous les travaux, alors tu mangeras, te rassasieras et donneras à tes enfants. »

3 [נ]גת קשתך והרכבת חטך לצדיק מנך חטא מן אלהן הו

(S.) " Deinen Bogen und hast mit deinem Pfeil, auf einen, der gerechter ist als du geschossen. Das ist eine Sünde gegen Götter (oder gegen unsern Gott). ,,

(Hal.) « Tu as tendu ton arc et tu as tiré contre celui qui est plus juste que toi (s'il) a manqué, cela vient des dieux. »

[נ]גת pour נגדת, de נגד « frapper, tendre ».

4 אנת יה ברי זפרגנא וחנטתא זי תאכל ותשבע ותנתן לבניך עמך·

(S.) " Du, o mein Sohn, זפרגנא (oder זפדגנא) und Weizen, den (was) du issest und satt wirst und deinen Kindern, bei dir gibst. ,,

(Hal.) « Toi, ô mon fils, emprunte le blé et le froment de manière que tu manges à satiété et que tu donnes à tes enfants avec toi. »

Je suppose la lecture זְף דִּגְנָא.

En cas de pénurie on n'est pas déshonoré si on fait des emprunts. La partie perdue ou sous-entendue de la phrase devait sonner à peu près : « Mais il est honteux de mendier son pain » (וחסד למשאל לחמה).

5 ז]פתא יקירתא ומן גבר אל תזף א ..—.יפתא שלין לנפשך אלתשים עד
6 ז] פתא [תשלב]

(S.) " Ein schweres Darlehn (?), und von einem Manne — entleihe nicht (und wenn du entleihest ein Darlehn, nicht setze Sorglosigkeit (?) deiner Seele, bis (d. h. nicht eher als bis)—. ,,

(Hal.) « L'emprunt est lourd ; d'un homme [avide] n'emprunte pas. [As-tu fait l'em]prunt, ne donne pas de repos à ton âme jusqu'à ce [que tu aies payé] la dette. »

6*b* א חליא כ — .ר ומשלמותה ממלא בי

(S.) " ein süsses Darlehn — und seine Vergeltung macht el voll an mir. ,,

(Hal.) l'emprunt est doux et le fait de l'acquitter remplit [de clarté la face des justes ?]

Peut-être à compléter à la fin בהירו אנפי צדיק.

7 הו באדניך כי חן גבר הומנותה ושנאתה כדבת שפותה

(S.) "In deinen Ohren, denn de Anmuth des Mannes ist seine Treue, aber seines Hasses Lippen lügen ,, (wörtlich und sein Hass ist lügend im Bezug auf seine Lippen).

(Hal.) « Elle est dans tes oreilles; car la grâce de l'homme est sa fidélité, et le mensonge de ses lèvres font de lui un objet de haine. » Cela revient à dire :

L'homme loyal est vu partout avec références, le menteur, qui ne tient parole, est haï partout.

8 — רמן כרסאא לכדבא..ט ועל א.— הן שגרן כדבתה וירוקן באנפוהי

(S.) " Den Sessel (Thron) für einen Lügner — und über — wenn seine Lügen weggeworfen werden (שְׁגַרן?) und sie ihm in das Antlitz speien. ,,

(F. P.) " Man wirft den Lügnern die Throne um. ,,

Cf. Dan., VII, 9, כרסון רמיו.

(Hal.) « On renverse le trône du menteur (médisant?) et sur [le lieu] on rejette son mensonge et on lui crache à la figure. »

רמן, verbe actif, plur. anonyme : « on renvere. »

כרסאא, état emph. de כרסא, racine כסא, héb. כִּסֵּא, as. *kussû*, syr. ar. כרסי.

כדבא, nom d'agent, כַּדָּבָא « menteur » ; non com. כִּדְבָה ; à la suite, כדבתה.

Le mot suivant mutilé montre un ט ; compléter מְלַיְ]ט ou [מלי]ט[א] « médisant », au propre : « malédicteur ».

La nouvelle phrase me semble exiger un adverbe déterminant l'action du verbe immédiat ; je pense à combler la lacune par ועל[אתר]הן, forme contractée pour על אתרא הנא « sur ce lieu » et appliquée à l'idée de mode. La double application a son analogie dans l'hébreu וַיָּמָת תַּחְתָּיו (mieux וְיָמֻת, Jérémie, XXXVIII, 9) « il mourra, sans faute, immanquablement ». En français la combinaison « sur-le-champ » passe comme adverbe à l'idée de « temps ».

Peut-être même le talmudique לאלתר « aussitôt » n'est-il qu'une corruption populaire de לעל־אתר « dessus-lieu » ayant pour compagnon בָּתַר « après » pour ב־אתר = « en-lieu ».

Cette maxime a l'air d'être le résultat de l'expérience. Si

oui, les modèles auraient aisément fourni les nombreux rivaux de Darius Ier qui voient leur trône éphémère renversé, leur prétention déclarée mensongère et leur personne outragée.

Nous aurions ainsi une preuve solide, quoique indirecte, que la traduction en araméen du texte de Darius Ier est antérieure aux sentences d'Achikar.

9 מכדב גזיר קדל וירה תי מנה. — לאנפין כאיש זי יעבד לחיתא

(S.) " Lügend (oder einer welcher der Lüge zeiht) dessen Hals abgeschnitten wird, wie eine Jungfrau, sie schwört es — in (für) unser Angesicht wie ein Mensch, der den Fluch macht. ,,

(Hal.) « Le menteur (gît) le cou tranché...... à la face comme un homme qui fait la malédiction. »

En partie énigmatique.

10 ומן אלהן לא נפקת

(S.) " Und von Göttern (oder : unserem Gott) ist er (der Fluch ?), nicht ausgegangen. ,,

(Hal.) « Et des dieux (ou « de dieu ») elle n'est pas sortie. »

11 זי בעדבך ואל תרגג לכביר זי ימנע מנך

(S.) " Was deinem Lose (ist), und nicht verlang nach Grossem, was er dir versagt (oder : nach einem Grossen, welcher dir versagt. ,,

(Hal.) « Qui est dans ton lot et ne désire pas la grandeur qu'on te refuse. »

עדבא = héb. גורל et חלק (S.).

מנע dans le sens hébreu = « éviter, refuser » ; en syriaque, מנע signifie « arriver » (S.). — ימנע, anonyme « on refuse ».

12 חילא ואל תהשגא לבבא

(S.) " Die Stärke und bethöre nicht das Herz. ,,

Vgl. Jesus Bar Sirach 8, 2 : והוא יַשְׂגֶּה לב נדיבים.

(Hal.) la force et n'égare pas le cœur

Cf. Proverbes, XXV, 10 : מַשְׂגֶּה ישרים בדרך רע

13 ולא יתרום בשם אבוהי ובשם אמה אל ידנח שמ[ה] — כי גבר לחה הו

(S.) " Und nicht soll er sich erheben (?) ob des Namens seines Vaters und des Namens seiner Mutter. Nicht soll aufgehen —, denn ein verfluchtes (?). Mann ist er. ,,

(Hal.) « Qu'il ne s'élève pas au nom de son père et au nom de sa mère, que ne brille pas son nom, car il est un homme maudit. »

14 מני] נפקת לחותי ועם מן אצדק א בר בטני הגשש ביתי [אנ]ח אמר לנכריא ואעפה

(S.) " Hinausgegen ist mein Fluch, bei wem werde ich gerecht sein ? d. h. bei wem werde ich als gerecht anerkannt werden ?,,

(H. Gr.) " Hat mein leiblicher Sohn mein Haus ausspioniert (und) sage (ich) zu einem Fremden Menschen : " [sei mir Zeuge der Gewalttat "] : wer wird mir denn Recht schaffen ? ,,

(Hal.) « [De moi] est sortie ma malédiction, contre qui demanderais-je justice ? « fils de mon ventre explore ma maison », je dis aux étrangers

בר בטני, cf. Proverbes, XXXI, 2.

Pour le monde, Nadan était le vrai fils d'Achikar.

15 ו]הוה לי שהד חמס ומן אפו צדקני א מן ביתי נפקת חמת עם מן אקשה ואעפה

(S.) " Er ist zum falschen Zeigen gegen mich geworden (?) und wer nun hat mich für gerecht erklärt. Aus mein Hause bist du in Zorn fortgegangen, gegen wen soll ich hart sein. ,,

(Hal.) « Et il fut pour moi un témoin d'iniquité, qui donc m'a donné raison ? De ma maison est sorti le venin (?) envers qui serais-je dur et (envers qui) indulgent ? »

Pour אעפה, S. rapproche ضعف « double » ; mieux : غفو « être très doux, indulgent ».

Ellipse pour עם מן אקשה ועם מן אעפה.

Morale : Lui et moi, nous sommes coupables tous les deux : lui pour sa trahison, moi pour mon imprudence.

16 ..יך אל תגלי קדם (?) [רח]מיך אל יקל שמך קדמיהון

" (Deine Gedanken) enthülle nicht vor deinen Freunden, (dann) wird dein Name nicht gering werden von ihnen. ,,

(Hal.) « Tes secrets (סתריך) ne révèle pas à (אל) tes amis, que ton nom (=honneur) ne soit pas diminué devant eux. »

(S.) " (Deine Gedanken) enthülle nicht vor deinen Freuden, (dann) wird dein Name nicht gering werden vor ihnen. ,,

(Hal.) « Ne découvre pas tes [défauts] devant tes amis, pour que ton nom ne soit diminué devant eux. »

Au début, S. suppose un mot signifiant « pensée » (מחשבת) ; plus adéquat serait מום « défaut », qui se dit aussi d'une faiblesse morale (Job, XI, 15).

PAPYRUS 56

Colonne II.

1 עם זי רם מנך אל תעבד בנ.

(S.) " Mit dem der höher ist als du mach nicht. ,,

(Hal.) « Avec celui qui est plus haut que toi, ne fais pas de construction. »

Compléter בנ(ין).

La commodité et l'ameublement du riche feront trop de contraste avec la modicité et la pauvreté du tien.

2 עם זי .צי — ועזיז מנך

(S.) " Mit dem der frecher (?) und gewaltiger ist als du. ,,

S. propose ח]צין[ך ; je songe à כציר « fort, puissant ».

(Hal.) « Avec celui qui est plus fort et plus puissant que toi... »

3 מן מנתך ..זי לה — ...

(S.) " Aus deinem Teeil (Anteil, Los)... »

(Hal.) « De ta part donne (?) ce qui lui appartient... »

Dans la lacune, placer תן. La personne à qui il faut toujours donner un peu est sans doute le prêteur.

4 הא כן איש זער ועם

(S.) " Siehe, also ein kleiner Manne und mit..

(Hal.) « Voici, donc, un homme petit... »

5 אל תהעדי מנך חכמתא

(S.) " Lass nicht von dir die Weisheit. ,,

(Hal.) « Ne retire pas de toi la sagesse. »

העדה « retirer, ôter » (un habit, une parure) ; cf. Daniel, V, 20, et au contraire « revêtir, se parer ».

Parallèle : לא אסיר תֻּמָּתִי ממני (Job, XXVII, 5 ; cf. Psaumes, XVIII, 23).

6 אל תסתכל כביר — אל ידעך .

(S.) " Lass dich nicht erkennen als einen grossen (Herrn, und nicht möge erlöschen. — ,,

7 אל תבלי ואף ב|אב]ך אל תמד

(Hal.) « N'en use pas (trop) et même en ton père ne te réfugie pas (?) »

Simple conjecture.

תמד pour תאמד de אמד « fuir, se réfugier »

Vilénie de forcer le père de payer les dettes de son fils.

Parallèle גוזל אביו ואמו ואמר אין פשע חבר הוא לאיש משחות (Proverbes, XXVIII, 24).

8 הן צבה אנת ברי זי תהוה

(S.) " wenn du wünschest, mein Sohn, dass du seiest. ,,

(Hal.) « Si tu désires, mon fils, être... »

9 זי והשפל באיש — ול

(S.) " was (wer) jemanden erniedrigt ,,

(Hal.) « ce qui abaisse l'homme »

10 מה ילוטון ש..ת. — שא ל

(S.) " was fluchen sie — ,,

(Hal.) Que maudissent-ils ?

11 טב כבש

(S). "gut (besser) ist ein Lamm ,,

(Hal.) « mieux vaut vaincre (?) »

Si כבש est un verbe

12 נפשך אל ירחם

(S.) " deine Seele soll nicht lieben,,.

(Hal.) « que ton âme n'aime pas... »

13 ירפון המו להן זי אל עמה

(S.) " Sie lassen sie fahren (les), ausser wer zu seinem Volke ,, (" ausser mit wem Gott ist) ,,

(Hal.) « ils les relâchent, mais celui que Dieu avec lui n'est pas »

A compléter לא איתי?

S'agit-il de voyageurs pris par des bandits?

14 והשחתון ידי ואל פמי ואל

(S.) " Sie verderben meine Hand und auf meinen Mund und auf. ,,

(Hal.) « Que mes mains endommagent et non pas ma bouche et qu.. ne,

Les mains endommagent le corps, la bouche (la médisance) endommage l'âme du calomnié, il est plus répréhensible.

15 ואפך אל פם אפכא וינסח לשנ

(S.) " wendet er zurück auf den Mund des Verderbers (?), und er reisst aus die Zunge des

(Hal.) « il tourne la bouche à l'envers et arrache la langue ».

אפך ar. = הפך, — אפכא adverbe fréquent dans le Talmud (S.)

16 עינין טבן אל יאכמו ואדנין

(S.) " unsere beiden Augen sind gut, nicht sollen sie schwarz werden, und undere bei den Ohren ,,

Wenn richtig, ist die geschlechtliche Inkongruenz zwischen עינין und יאכמו zu beachten.

Ob hier vielleicht ein ähnlicher Gebrauch von אכם vorliegt wie in Joel 2, 6 : וכל אפין נאכמן " und alle Gesichter werden schwarz werden ,, (vor Angst).

(Hal.) « Que les bons yeux ne deviennent noirs (sombres) et que les oreilles [bonnes ne deviennent sourdes] (?)

17 כשיטא ויאמרנה

(S.) " wie ein Verachteter und er wird es sprachen .,

(Hal.) « le véridique et il le dira ».

כשיטא pour קְשִׁיטָא ; cf. כטל = קטל.

PAPYRUS 57

Colonne I.

1 איש . פיר מדרה ולבבה טב כקשתה חסינה זי מ . בג — [א]יתי

(S.) " Ein Mann, schön ist sein Wohnen, und sein Herz ist gut wie sein Bogen. Er (de Bogen) ist stark welcher— ,,

Die Ergänzung שפיר nach איש is möglich, aber keineswegs ganz sicher ; die Ergänzung בקשתה wahrscheinlich.

מדרה entweder vom Infinitiv מְדָר oder vom Nomen loci מדור.

(Hal.) « Un homme qui a une belle demeure et le cœur bon, ressemble à l'arc solide qui . . . dans . . . possède. »

Comparaison obscurcie par les lacunes des derniers mots.

2 שתמר איש עם אלהן ומה יתנטר על און גוה

(S.) " ein Mann wird behütet (?) bei Göttern (oder unserem Gott), und was aufgehoben wird wegen der Sünde seines Innern.,,

Wenn און hier *Sünde* bedeutet, ist zu beachten, dass diese Bedeutung des Wortes im Hebräischen bisher im Aramäischen nicht nachgewiesenist.

Zu Anfang kann ein Wort wie ישתמר gestanden haben. Vgl אשתמר Tafel, 45, 3. Beide Verba נטר und שמר finden sich wie hier in dem Halbverse bei Jeremias 3, 5 : הינטור לעולם אם ישמור לנצח. Targum האפשר דיתנטרון ליך חובין לעלם.

(Hal.) « [Si le souvenir (du mal) n'est pas observé en fait de l'homme contre les dieux, comment revanche sera-t-elle pratiquée pour la violence [commise] contre sa personne ».

La conjecture propose la leçon

הן לא י]שתמר איש עם אלהן ומה יתנטר על און גוה[איש עם איש ואנש עם אנש = גבר עם גבר — אחוהו)]

Source de cette *Oraison dominicale*.

« et remettez-nous nos dettes comme nous les remettons nous-mêmes à ceux qui nous doivent » (Matthieu, VI, 12).

Commentée aussitôt :

Car si vous pardonnez aux hommes les fautes qu'ils font contre vous, votre Père céleste vous pardonnera aussi vos péchés. Mais si vous ne pardonnez point aux hommes (lorsqu'ils vous ont offensés), votre Père ne vous pardonnera point non plus vos péchés (*ibidem*, VI, 14-15).

3 .ן .שי בטן וזי לה אל עמה מן יהו·אנהי

(S.) Zu dem Ausdruck וזי לה אל עמה vgl. Tafel 47, Kolumne 3, 13 : זי אל עמה.

An letzterer Stelle kann etwas wie יהו[ם]אנהי (wer wird ihn schwören lassen ,,) gestanden haben, doch scheint der Raum für ein ם etwas zu gross.

(Hal.) .... hommes de ventre (= de même naissance ?), mais celui qui a affaire avec lui qui le conjurera ?

Semble vouloir dire que les vrais parents peuvent conjurer un des leurs de redevenir honnête, personne ne conjurera Nadan (qui n'a pas de vrais parents (?). Très douteux.

4 נהי .אנשא ועממא עבדו בהם ולא שבקו המו ולבבהם...

(S.) " Menschen und Volk sind dahingezogen mit ihnen und haben sie nicht galassen, und ihr Herz. ,,

Das Wort עממא kann nicht Plural sein, denn dieser müsste עממיא lauten. Vgl. Tafel 44, 16.

(Hal.) « . . . . hommes et peuples ont asservis (עבדו) et ne les ont pas relâchés et leur cœur [était contre eux au mal ?]

Résumé d'histoire juive ?

Hommes et peuples asservissent Israël : thème général des écrits bibliques.

Prisonniers on ne les relâche point : כָּל־שֹׁבֵיהֶם הֶחֱזִיקוּ בָם מֵאֲנוּ שַׁלְּחָם (Jérémie, L, 33).

On ne pense qu'à leur faire du mal : עלי כל מחשבותם לרע (Psaumes, LVI, 6).

Locutions analogues.

אנשא ועממא : על גוי ועל אדם יחד (Job, XXXIV, 29).
עבדו בהם : עבדו בהם (Exode, I, 14).
לבבהם לביש : לְבָבָם לְמֵרָע (Daniel, XI, 26).

5 איש מה בלבב כנתה וכזי..זה גבר טב לגבר ל.

(S.) " Jemand was im Herzen seines Genossen, und wie ein Mann für gut erachtet (?), einem jeden einzelnem Manne. ,,

Nach כזי kann ein Wort wie חזה oder יחזה gestanden haben.

Nach גבר ist vielleicht טב zu lesen. Ob etwa nach לגבר noch ein zweites לגבר gestanden hat? — Vgl. Tafel 18, Kolumne 1, 1.

(Hal) Un homme (ignore?) ce qu'il y a dans le cœur de son compagnon et lorsqu'il voit un homme bon . . . ?

6 יל.. עמה ב ובעל אגר לא יהוה לה גבר טב ם ג ה

(S.) " und ein Lohn inhaber nicht wird ihm sein der gut ist (gegen einen anderen) — ,,

Nach טב glaube ich עם ג zu lesen, was etwa zu עם גבר erganzt werden kann.

Das Word אגר kann als *Lohn* oder als *Dach* אגר gedeutet werden.

(Hal.). et aucun possesseur de mercenaire (?) n'aura pas d'homme bon....

Graves mutilations: Incompréhensible.

7 סנ]יא שדר לרמנ[א] לם סניא לרמנא מה טב שג ..כבי גע ביך

(S.) " Der Dornstrauch schickte zum Granatbaum (folgende Botschaft : Der Dornstrauch dem Granatbaum. Wie sehr zahlreich sind deine Dornen für den der deine Früchte berührt. ,,

Nach טב etwa שגאן כביך לזי נגע באנביך.

(Hal.) « Le buisson envoya dire au grenadier : certes, le buisson au grenadier : quel bien (doivent faire) tes nombreuses épines à celui qui touche à tes fruits. »

8 ענה רמנא ואמר לסניא אנת כלך כבן עם זי נגע בך

(S.) " es hub der Granatbaum an und sprach zum Dornstrauch : Du bist ganz Darn (Bestehste aus nichts als Dornen) für den, der dich berührt ,,

(Hal.) « Le grenadier prit la parole et dit : Toi, tu es toute d'épines pour celui qui te touche. »

נגע a ici le sens de « toucher » particulier à l'hébreu (S.).

9 דיקא ...א בעדרה כלנטחוהי הוין

(S.) "Die ersten Zeichen und Zeichenreste glaube ich etwa תדיק אתניא בעדרה lesen zu können : du siehst Eselinnen in seiner Herde ,,.

Die Zeichengruppe כל נטחוהי ist doch wohl in zwei Gruppen zu teilen כל נטחוהי. Ob etwa gemeint ist *in greges ejus omnes ejus splendores* syr. נטחוהי) *sunt*? — Wo von einer Herde die Rede ist, würde man allerdings für die Wurzel נטח eher an die Bedeutung *mit dem Horn stossen*, die sie sie ~~im~~ Arabischen hat, denken, indessen diese Bedeutung ist im Aramäischen nicht nachzuweisen.

(H. Gr.) « Der Gerechte — [die Menschen] (?) sind zu seiner Hilfe; alle die ihn niederstossen gehen zugrunde.

Complète [אנשא] [צ]דיק.(|

(Hal.) « Le juste, les dieux sont à son secours, tous ceux qui le poussent tombent. »

Compléter [א]להיא et prendre הוין au sens de « tomber » inné dans l'hébreu הַוָּה, הַוָּה, הַוֹּת; cf. וּבְהַוּוֹת, בְּגָדִם, וילכדו « les

traîtres sont seront pris dans une chute Proverbes » (XI, VI); והות רשעים יהדף « il (dieu) pousse les méchants à la chute » (*ibidem*, X, 3). — Allusion au sort de Nadan.

10 רשיען ביום רוח תתחלל ובשהינן יצען תרעיה כי בזיזת

(S.) « (durch das Tun von?) Freflern wird sie (?) an windigem Tage entweiht und- sie (plr. masc.) strecken hin ihre (fem. sing.) Tore, denn sie (?) die Stadt est geplündert werden — ».

(F. Per.) רשיען ביום רוח תתחלל— erinnent auffallend an Jer. 231 9, סַעַר מִתְחוֹלֵל עַל רֹאשׁ רְשָׁעִים יָחוּל (Targ. על ריש רשיעין יהוי).

(Hal.) « [La ville] des méchants est exterminée un jour de vent, et lentement ses portes se désagrègent car elle est pillée. »

Complétez au début קרית à la fin, הי.

Pour le vent destructif des villes, cf. Amos, I, 14, *passim*.

11 עיני זי נטלת עליך ולבבי זי יהבת לך בחכמה

(S.) « meine Augen welche ich erhoben habe über dich, und mein Herz welches ich erhoben habe über dich, und mein Herz welches ich dir gegeben habe mit Weischeit ».

Vgl. Dan. 4, 31 עיני לשמים נטלת.

(Hal.) « mes yeux que j'ai élevés sur toi et mon cœur que je t'ai donné avec sagesse (tu as oubliés) ».

Par élévation des yeux se comprend ici le soin matériel de l'entretien : Achikar veillait qu'il ne manquât rien à Nadan.

12 יהבת שמי בשרחו

(S.) « du hast meinen Namen gegeben in ».

(Hal.) « tu as livré mon nom à la risée ».

Cf. Job, XII, 14 *passim*.

13 ויאחדן רשיעא בכנפי לבשך שבק בידה אחר אדני לשמ שחו
14 לקח זי לה וינתן לך

(S.) " Zu Anfang der Zeile kann ein Wort wie הן gestanden haben. Die Form יאחדן ist schwierig. Ich wüsste sie nur mit תנתנן bei Sayce-Cowley D 10 zu vergleichen (also *er hält*, *fasst ihn*, *sie*), aber auch dies bedenklich. Oder יאחדן = יאחדן ?

Der Ausdruck בכנפי לבשך *an den Rändurn deines Gewandes* ist zweifellos. Vgl. Num. 15, 38 : עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם und Haggaï

2, 12. Für לבשך sind mehrere Vokalisationen möglich... ; das wahrscheinlichste ist לְבָשְׁךָ.

Der Ausdruck שבק בידה kann übersetzt werden " er lässt ihn in seiner Hand. ,, Will man dass edessenische שבוק *geschweige denn* heranziehen müsste eine Negation vorausgegen sein. Man kann versuchs weise übersetzen :

" Wenn sie einen Frevter fassen am Saum deines Gewandes, lass (es) in seiner Hand. Dann-

Das folgende Wort kann אחר " darauf ,, oder אחד (etwa in Zusammenhang mit אחדן ?) gelesen werden.

Das Wort אדני oder ארני ist mehrdeutig : *mein Ohr*, *mein Herr*, *meine Lade* usw.

Die Teilung der letzten Zeichen ist zweifelhaft : לשם שהו oder לשמש הו ? wenn אדני « mein Ohr » das Subjekt von הו sein sollte, würde man allerdings הי erwarten, da אדני weiblich ist, aber es könnte hier in Betracht gezegen werden, dass auch im Pentateuch הוא die Stelle von היא einnimmt.

Zeile 14. Zu Anfang ist vielleich ילקח zulesen.

" Er nimmt das seinige und gibt(es) dir. ,,

(H. Gr.) Das Faksimile zeigt dass bis auf eine kleine Lücke zu Anfang von Zeile 1 und 2 der Text des Spruches vollständig überliefert. Vor יאחדן erkenne ich im Faksimile noch ziemlich הן wenn. Unmöglich kann aber der Spruch begonnen haben mit "wenn ihn der Frevler ergreift ,, ; vermutlich ging noch das genauere Objekt im Casus pendens vorher. Der Schluss des Spruches " er nimmt das seinige und gibt es dir ,, legt nahe, indem, was der Frevler nimmt einen Wertgegenstand zu erblicken ; da er sich " in den Zipfeln des Gewandes,, befindet, so wird man ihn mit einiger Sieherheit, als den Beutel (כיס) bestimmen können שהו ist wohl dasselb. wie targumisches שהוא " Einöde ,, "Wüstenei ,, ; לשם wird hier die aus der Mischnasprache bekannte Präposition « für » sein. Für אדני scheint mir (*göttlicher*) *Herr* die nächstliegende Uebersetzung. לקח ergänzlich gemäss וינתן zu ילקח ; ihm mag ein Verb wie « übrantworten » vor ausgegangen sein.

Ich übersetze demnach :

Ergreift ein Frevler den [Beutel] in den Zipfeln deines Gewandes, so lass (ihn) in seinea Hand. Später wird der Herr ihn der

Einöde (überantworten), das Seinige nehmen und es dir geben.,,

(Hal.) « Si un méchant saisit les bords de ton habit laisse-le dans sa main, puis approche-toi (humblement) de Šamaš, il
prendra ce qu'il possède et te le donnera. »

Le ן de יאחדן est de trop, le sujet רשיעא est au singulier, comme le montrent les propositions suffixées suivantes de בידה et de לה.

אדני impératif aphel de דנא « s'approcher, s'humilier ».

Le complément indirect est לשמש ; Šamaš est le juge universel, chez les Sémites (Code Hammurapi).

La phrase suivante annonce que Šamaš (הו) enlèvera au méchant tout ce qu'il possède (non seulement l'habit pris en gage) et le donnera au juste dépouillé. Il s'agit d'un usurier qui veut assurer son gain illicite en prenant comme gage le vêtement du débiteur.

Résumé de la sentence Proverbes, XXXVIII, 8 :

מרבה הונו בנשך ובמרבית לחונן דלום יקבצנו

« Celui qui augmente sa richesse par l'intérêt et l'usure la ramasse pour celui qui est généreux envers les pauvres ».

D'autre part le principe est fixé dans l'ancienne loi :

Exode, XXII, 24-26 : défense de prêter à intérêt; le vêtement engagé doit être rendu chaque jour s'il sert de couverture pendant la nuit; en cas de refus la clémence divine ne manquera pas de punir le coupable (cf. Deutéronome, XXIV, 10-13).

Cependant l'étude comparative de ces passages nous suggère l'idée que par רשיעא « méchant », Achikar entend parler d'un prêteur méfiant qui tient à avoir pour gage l'habit de l'endetté; on ne se rend pas compte non plus du sens exact de tout le reste de la phrase.

Et dans cette sentence empruntée à la Bible le suprême acteur moral n'est pas Yaho, mais Šamaš !

Quel mystère !

Un autre étonnement nous attend encore. Après 500 ans de vie latente notre maxime sapientiale d'Achikar émerge à la lumière du jour mais transformée en une *Parole du Maître* (Herrnwort) impérative et démesurément grossie. Jésus dit :

« Et si quelqu'un veut plaider contre vous pour vous prendre votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau » (Matthieu, V, 40).

Pour l'exégète paulinien le *méchant* (רשיעא) est celui qui plaide devant la justice civile; l'objet de « abandonne-lui » (שבק בידה) n'est pas seulement la robe, mais aussi le manteau que le ~~plaideur~~ ne demande même pas !

PAPYRUS 57, col. II.

1 הקימני אל בצדיק[י] עמך « Place-moi, Dieu ! parmi les justes de ton peuple... » ; cf. Ps. I, 6 : על כן לא יקמי רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים

2 שאני ולא בחרבי (lire שנאי) ימותון « Que mes ennemis meurent, mais non par mon épée » ; cf. Genèse, XXXVII, 21-22, 26-27 ; I Samuel, XXVI, 9-11.

3 שבקתך בסתר ארזא : « Je t'ai laissé dans la cachette du cèdre » ; le cèdre est l'image du roi d'Assyrie, auquel Nadan avait été recommandé par Achiḳar ; tiré d'Ézéchiel, XXXI, 3-6 : צל = סתר. אשור ארן בלבנון... בצלו (ישבו pour) ישבו כל גוים רבים (Psaumes, XCI, 1).

4 שבקת לרחמיך והוקרת[לשנאך] « Tu as abandonné tes amis et tu a chéri [tes ennemis] » ; cf. II Samuel, XIX, 7 : לאהבה את שנאיך ולשנא את אהביך

5 דתא גבר זי לא ידע מה י[דע] « Celui qui ne connaît pas la loi que s[ait-il ?]. דתא est le complément direct de ידע ; le י a été complété ידע qui convient au contexte. Tiré de Psaumes, CXI, 10, ראשית חכמה יראת יהוה וגו׳ et Proverbes, XXVIII, 7 : דתא = תורה = יראת ה. נוצר תורה בן מבין.

6 חכים ממלל כי מפתח פם ס[כל לא ידע ?] « Le sage parle parce que l'ignorant ne sait pas (donner) une explicution (mot à mot : « une ouverture de bouche »). מפתח פם, cf. מפתח שפתים (Proverbes, VIII, 6). Pour le sens général, cf. Jérémie, I, 6 : לא יד עתי דבר כי נער אנכי, et Job, XXXII, 7 : ימים ידברו ורב שנים ידיעו חכמה.

14 כפן יהחלה מרורתא [ו]צהוה יהחלה מין מליחן « La faim rend doux les aliments amers (mot à mot : « l'amertume ») et la soif rend douces les eaux salées (?) » ; cf. Pr., XXVII, 7 : נפש שבעה תבוס נפת ונפש רעבה כל מר מתוק.

15 ת]שתבע כעס מן לחם ותהרוה [דמע מן מין] « Tu seras rassasié de chagrin plus que de pain, et tu seras désaltéré [de larmes plus que d'eau]. Cf. Job, III, 24 : כי לפני לחמי אנחתי תבא ויתכו כמים שאגתי.

PAPYRUS 58

1 [ע]ר דרך קשתה והרכב ח[ט]ה ולא[ירה] « L'adversaire a foulé son arc, y a monté sa flèche, et n'a pas [tiré] », évidemment parce que Dieu l'empêcha de tuer l'innocent (cf. Psaumes, VII, 13 : קשתו דרך ויכוננה ולו הכין כלי מות חציו לדלקים יפעל.

2-3 הן יפקד לך מראך מין למנטר [ונטרת] [יכל]ן למשבק זהב בידך « Si ton maître t'ordonna de garder de l'eau et si tu l'as gardée, ton maître peut laisser de l'or dans ta main. » Pour le contraste entre « peu de valeur » et « précieux », cf. Jérémie, XV, 19 : אם תוציא יקר מזולל. Cette sentence d'Achikar est la source de la parabole (Matth. XXV) qui se résume dans le refrain : « Tu as été fidèle pour les petites valeurs, je t'en confierai de grandes ».

4 [יאמר] קרב עלי ולא יאמר לך ר[ח]ק מני « Qu'on dise : « approche-toi de moi », et qu'on ne te dise pas : « éloigne-toi de moi ! » Résumé de Proverbes, XXV, 6-7 : במקום גדולים כי טוב אמר לך עלה הנה מהשפילך לפני נדיב « Ne te tiens pas à la place des grands, car il vaut mieux qu'on te dise : « monte ici », que si on t'abaisse en présence de l'homme généreux (que tu vois à table) » ; cf. aussi Luc, XX, 46.

8 [א]נש בדונה כזי עבד לחית [ע]ל[י] מראה (?) « Un homme qui prononce (au propre « fait ») des malédictions contre son juge est pour moi une abomination. Cf. Exode, XXII, 27 : אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר ; Eccles. X, 20.

11 [ז]ך כזי שלחן לם התשתנה באנפוהי « Quand ils envoient ce [?], le placeras-tu devant sa face ? » Obscur, le complément direct manque.

14-15 ואנת אסבלנך סבוליך וכסתך ואנה רכביך לא אחזה « Quant à toi, je porterai pour toi tes charges et ton habit (?), et moi je ne verrai point tes chars (?) » = « Je peinerai pour toi et je ne profiterai de rien de ce que tu possèdes (?) ». סבול « charge, fonction » (I Rois, XXVIII, 11). Pour le fond, cf. Isaïe, XLVI : אני אסבל ... ואני אשא.

16 ובין שאני בזק אל יבעל ברגלי « Pour que dans mes chaussures aucun caillou n'entre dans mes pieds. » בֶּזֶק « petite pierre, caillou » (I Samuel, XI, 8).

17 אל יאמר עתירא בעתרי הדיר אנה « Que le riche ne dise pas : « Par ma richesse je suis loué. » (Cf. Jérémie, IX, 22 : אליתהלל עשיר בעשרו ; Eccl. héb. בעשרך תתהלך בענוה (Sachau).

PAPYRUS 59.

1 ה]חוי לערבי ימא ולצידני

(S.) Wen ימא hier *das Meer* bedeutet, dürfen wir vielleicht ולצידני « und dem Sidonier » und dem entsprechend das vorhergehende לערבי « *dem Araber* » übersetzen.

(F. P.) לערבי ימא ולצידני ist wohl verschrieben aus לעברי ימא Vgl. Ies. 23, 2 סחר צידון עבר ים.

(Hal.) « Montre à l'Arabe la mer, au Sidonien le désert (מדברא). Il faut que l'homme sache changer ses habitudes. »

(*A suivre.*) J. Halévy.

UNE INSCRIPTION MINÉENNE
AU MUSÉE DU CINQUANTENAIRE A BRUXELLES

L'original de l'inscription publiée ci-dessous est conservé au musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Il a été trouvé à Madâ'in Ṣaliḥ, le castel de la ville de Hegra (el-Ḥigr), qui florissait comme capitale de l'ancien royaume nabatéen au sud. Je remercie M. V. Scheil, Directeur des études à l'École pratique des Hautes Études, de son amabilité, avec laquelle il a bien voulu me confier un estampage de cette inscription, malheureusement très mutilée.

Transcription.

1. ..בן | ר] אבן | שאמס | ....בהן |
2. ודבח] | כישרחאל | דגרבת | כל | שא]מם
3. ...בהו]ת | צחבתן | וצלותן | וישרה [אל
4. ....[א]ל | א........

Traduction.

1. ... fils de R]'uban a voué le.....
2. et il a immolé] en l'honneur de Iašraḥêl de Garbat chaque vict[ime]
3. [dans c]e castel (et fit) cette prière : Que Iašraḥ[êl]
4. ....

Commentaire.

1. Du prédicat שאם résulte que le groupe des lettres précédentes, dont une partie manque, contenait le nom du personnage, qui a accompli l'acte de dévotion, ainsi qu'en d'autres inscriptions semblables, celui de son père. Je suppose qu'il faut restituer ce dernier au nom ראבן, qui se trouve dans une autre inscription minéenne, publiée par Halévy dans la *Rev. sémit.*, 1906, p. 373-374, nº 5, et lequel on rencontre dans CIS I, 37,

5 (nom d'une tribu) et 395, 1-2; cf. bibl. ראובן et arab. رئاب. Le mot qui précédait était en conséquence בן. Le ם dans שׂאמם me semble bien certain, et le trait qui le suit est évidemment un trait de séparation. Le verbe שׂאם semble avoir le sens de « instituer, fixer, établir » (cf. l. c. 37, 4 : דעסי ושׂאם « qu'a fait et institué », et vice versa, *ibid*. 8-9), ainsi que celui de « vouer ». Le ם de la désinence se présente conformément comme le suffixe pronominal de la 3e pers. des dialectes minéen et ḥaḏramaoutite = ה, qui déterminerait le complément énoncé en suite. Le mot, dont le reste forme les lettres בהן, est obscur.

2. Le trait de séparation au commencement prouve qu'un mot précédait. La restitution et la traduction de cette ligne sont basées sur le passage CISI, 290, 4 : לידבחן | עתתר | בלתן | כל | שׂאמם « (et suscepit votum) se immolaturum esse ‘Athtaro munus suum unamquamque victimam ». Iašraḥêl est un nom d'un individu divinisé comme ידעסמה, cf. Halévy, *Journ. Asiat.*, 1872, 144, 8-9. La signification est : Dieu rend prospère, cf. aethiop. ሠርሐ I, 2 « prosperum, successum dare » et le nom connu אלשׁרח. Pour l'emploi de la particule כ comme terme du datif, cf. *idem*, l. c., 1873 p. 309-310. Garbat est un nom d'une localité.

3. Le complément de ה... en בהי]ת ne devrait pas être douteux. הית est pron. démonstr. fém., cf. CIS I, 314, 11 : בהית צחפתן « dans ce castel ». Le dévot donateur invoque à la fin son Patron, mais du vœu qui est indiqué par le ו dans וישׁרח]אל, et qu'il a exprimé dans la ligne 4 ne sont restées que deux lettres énigmatiques.

S. SCHIFFER.

CORRESPONDANCE SUMÉROLOGIQUE

Iena, d. 23. Nov. 11.

Sehr geeehrter Herr,

Ihre Kritik über das Gilg. Epos hat mich sehr erfreut, da ich wieder einmal daraus erkenne, wie wenig objektiv Sie sich zu verhalten wissen. Gressmann hat, ohne unsere Kontroverse zu kennen, sofort gemerkt, dass zwischen uns etwas vorgefallen ist und das werden glücklicherweise andere auch sehen. Dass Sie mich einen « Kopisten » der Jensen'schen Uebersetzung nennen, beruht entweder auf Böswilligkeit oder auf Unvermögen, die Arbeit selbständig nachzuprüfen. Ich nehme natürlich das letztere an, da man an der edlen Gesinnung eines Menschen nur im äussersten Notfall zweifeln soll. Uebrigens haben Sie sich direkter Unwahrheiten schuldig gemacht, wenn Sie behaupten, ich leite Ea von *jamu* ab! Gegen solchen Unsinn werde ich noch öffentlich protestieren, wenn ich Gelegenheit habe. Im übrigen glaube ich, dass ich künftighin auf das Vergnügen Ihrer Korrespondenz verzichten muss. Hochachtend.

A. UNGNAD.

*
* *

Paris, 23 février 1912.

Très honoré Monsieur le professeur,

Voilà que depuis deux mois vous êtes l'homme le plus joyeux du monde. Ma critique de votre traduction de l'épopée de Gilgameš vous a appris que je suis peu objectif et la certitude que d'autres le verront également vous rend heureux. Puis ce bonheur est encore accommodé avec un auto-dithyrambe de haute morale. Ayant pu attribuer mon jugement, injuste d'après vous, soit à la méchanceté, soit à l'incapacité d'examiner impartialement votre travail, vous admettez *naturellement*

la seconde cause, car « on ne doit mettre en doute le noble sentiment d'un homme qu'à la dernière nécessité ». Hélas, il serait à souhaiter que la pratique se conformât mieux à la théorie. Immédiatement après vous m'accusez de m'être rendu coupable de non-vérités directes (*direkter Unwahrheiten*) en vous imputant l'idée de faire venir EA de *yamu*, vous me menacez même de protester publiquement contre un non-sens pareil. Mais, cher contradicteur, vous auriez très honnêtement agi si au lieu de venir m'injurier dans une lettre privée, vous combattiez ma prétendue erreur ou contre-vérité devant le public compétent. Vous n'avez pas encore justifié les nombreuses contre-vérités que je vous ai reprochées dans mes lettres précédentes (*Revue sémitique,* 1910, p. 463-475; 1911, p. 105-110). Écoutez un bon conseil : *Quid autem vides festucam in oculo fratris tui et trabem in oculo tuo non vides?*

Tout à vous,

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Vorderasiatische Bibliothek. Die neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet von Stephen Langdon. Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Zehnpfund. Leipzig. J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1912.

Le très utile recueil anglais des inscriptions royales néobabyloniennes de M. Stephen Langdon paraît cette fois en traduction allemande par M. Zehnpfund. Cette époque est occupée par quatre rois; leurs inscriptions particulières s'y résument ainsi qu'il suit :

Nebucadnezar (604-561).

N° 1. Construction de e-har-sag-ella au centre de Babylone pour Ninkarrak. — Achèvement des murs intérieurs. — Travaux dans Esagila et divers autres temples. — Petits temples. — Grande muraille. — Travaux dans des villes. — Hymne. — Annonce de recherches faites pour découvrir les anciens cylindres. — Divinations. — Prières.

N° 2. Construction d'un E-Lugal-Maradda à Marada. — Annonce. — Prières.

N° 3. Construction d'un E-idi-Kalama en l'honneur du même dieu et dans la même ville.

N° 4. Construction du mur de l'Est.

N° 5. Construction d'un canal de décharge pour le mur de l'Est.

N° 6. Reconstruction du *E-mah* en l'honneur de Nin-mah à Babylone.

N° 7. Construction d'un *halṣu* allant du bord de l'Euphrate au *turru* de la porte d'Istar.

N° 8. Reconstruction du *Libit-Hegalla*, canal de l'Euphrate.

N° 9. Reconstruction de l'ancien palais. — Fixation de sacrifices pour Marduk et Ṣarpanit. — Construction de diverses chapelles. — Un temple particulier pour Ṣarpanit. — Mur Imgur-Bel. — Fossé autour de la ville. — Reconstruction de *Ezida* à Borsippa. — Fixation de sacrifices pour Ner-

gal et Laz à Kutha. — Reconstructions dans des villes étrangères. — Fixation de sacrifice pour le Zagmuk.

N° 10. Reconstruction de *Ebarra* à Larsa.

N° 11. Restauration du *E-ur-imin-an-ki-zikkurat* de Borsippa.

N° 12. Restauration du Ebarra à Sippar.

N° 13. Reconstruction du *E-ulla* en l'honneur de Nin-Karrak, à Sippar. Inscription semblable au n° 1.

N° 14. Construction d'un palais et du boulevard au nord du mur de l'est. Inscription consacrée aux intérêts urbains.

N° 15. Combinaison de plusieurs nos. Restauration de l'ancien palais et construction d'un nouveau.

N° 16. Restauration du *E-ulla* à Sippar. — Quatre cylindres.

N° 17. Restauration du *E-temen-an-ki-zikkurat* à Babylone.

N° 18. Établissement d'un puits pour le temple de Šamaš, à Sippar. Écriture archaïque.

N° 19. Inscription de Wadi Brissa, au Liban, découverte et publiée par Pognon, reprise et revue par d'autres.

N° 20. Restauration du *E-meten-ûrsag* et de sa chapelle principale *E-kišib-ba* à Kiš.

N° 21. Construction du palais du nord et allongement du mur *Nimitti-Bel* vers l'est.

N° 22. Bloc de pierre calcaire de la Porte d'Ištar, découverte par Coldewey et traduite par Messerschmidt.

N° 23. Restauration de *E-barra* à Sîppar, 3 cylindres.

N° 24. Même sujet sur brique.

N° 25. Fragment de cylindre publié par Ungnad.

N° 26. Fragment d'un cylindre.

N° 27. Restauration de Egula à Borsippa, publiée par Ungnad.

N° 28. Briques du grand mur de l'est, publié par le même.

N° 29. Plaque de pierre trouvée sur la colline d'Amran.

N° 30. Dalles de l'extrémité nord de la rue *Aibur-šabû*.

N° 31. Sceaux de brique de l'ancien palais. Se trouvent en grand nombre.

N° 32. Sceaux de briques du mur de Imgur-Bel.

N° 33. Pierre du grand arc du palais.

N° 34. Une pièce de bronze ornée, trouvée dans le temple de Borsippa.

N° 35. Brique du temple de Sin à Ur.

N° 36. Fragment de briques raccordés par Jules Oppert.

N° 37. Briques de l'ancien palais.

N° 38. Un camée d'onyx au Musée de Florence.

Nos 39, 40, 41. Briques offrant seulement le titre du roi.

N° 42. Brique estampée avec une inscription de 8 lignes; souvenir de la reconstruction de *Ezida* à Borsippa. Publiée par Ungnad.

N° 43. Brique, même inscription.

N° 44. Brique avec inscription sur un socle (*du'um*, *du'u*) pour la statue de Nebo dans sa chapelle de *Ezida* à Borsippa. Publiée par Weissbach.

N° 45. Brique de Senkereh sur la construction de *Ebarra* à Larsa. Publiée par J. Oppert.

N° 46. Construction de l'ancien palais à deux colonnes.

N° 47. Petit vase de marbre à inscription publié par Scheil. Contenance I *ḳa*, 8 *gar*.

N° 48. Collection de tablettes babyloniennes. Texte de Strassmaier, variantes par Pinches.

Nériglissar.

N° 1. Cylindre de terre cuite, 2 colonnes. Reconstruction des piliers d'appui de l'ancien palais sur la côté de l'Euphrate. — Hymnes. — Détails des travaux.

N° 2. Construction d'une maison pour les vases cultuels de Esagila; publié par Budge. — Section *enuma*, dans laquelle le roi expose sa divine appellation à la royauté. — Annonce principale. — Prière à Marduk, remarquable par sa construction rythmique.

N° 3. Pierre-brique du bord de l'Euphrate à Babylone.

Nabonide.

N° 1. Restauration des temples à Harran et à Sippar en l'honneur de Sin, Samaš et Anunis. Cylindre à trois colonnes.

Nº 2. Restauration de temples à Sippar en l'honneur de Šamaš (*Ebarra*) et de Bunene (*Ekur*), cocher de Šamaš.

Nº 3. Reconstruction du Ebarra à Larsa. Datée de la 10e année de son règne. Cylindre à trois colonnes.

Nº 4. Inscription en l'honneur de Sin, avec l'annonce sur la restauration des temples de Šamaš et d'Anunit. Grand cylindre à trois colonnes trouvé à Ur. — Annonce sur les travaux des rois antérieurs.

Nº 5. Restauration des Ziḳḳurat d'Ur. Cylindres avec nombreuses variantes.

Nº 6. Restauration du *Ebarra* à Sippar. Celui de Nebuknezar était en ruine.

Nº 7. Sur la fabrication d'une tiare neuve pour Šamaš à Sippar. Cylindre en terre cuite à 2 colonnes en écriture archaïque, trouvé par Rassam. — Présages tirés de l'inspection du foie (Discussion sur le sens de *agû*).

Nº 8. Stèle de Nabonide. Esquisse historique du règne de Sennachérib jusqu'à la restauration du *Eḫulḫul* à Harrân. — Présages favorisant cette entreprise.

Nº 9. Inscription du père de Nabonide sur un bloc de pierre trouvé par H. Pognon, à quelques milles à l'est de Harrân. Il se nomme Nabu-balatsu-iḳbi. — Description intéressante des funérailles d'un personnage haut placé.

Nº 10-15. Briques en écriture archaïque de Babylone, expliquées par Oppert et Peiser.

Le vocabulaire qui clôt le volume facilite le travail et permet le contrôle des interprétations. La liste des noms propres a soin d'indiquer les noms des principaux temples en même temps que les divinités qui y sont adorées. Le fantastique « sumérien » a presque partout reculé devant le raisonnable « idéogramme ». En somme bonne et utile publication.

American Lectures on the History of Religions. Ninth Series, 1910. *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*. By Morris Jastrow. — With 54 illustrations and a Map and chronological Lists of the Rulers of Babylonia and Assyria. G. P. Putnam's Son. New York and London. The Knickerbocker Press. 1911[1].

1. *Un nouvel aspect sumériste.*

M. le professeur Morris Jastrow, le meilleur historien de la religion de la Babylonie et de l'Assyrie, vient de publier un volume contenant les lectures qu'il a faites en 1910 sous les auspices du *American Committee for Lectures on the History of Religion*. En Europe ces sortes de lectures sont depuis longtemps en usage et la religion assyro-babylonienne a été mise à la portée du grand public dans les derniers temps surtout par les ouvrages d'Ed. Meyer, King et d'autres encore. Mais M. Jastrow a su englober dans ses aperçus bien des détails jadis imparfaitement connus et relatifs aux pratiques cultuelles ; puis, du côté de l'exposition, son style agréable et ses ingénieuses comparaisons avec le monothéisme lui ont aussitôt acquis les applaudissements des auditeurs et cet enchantement, entretenu par de nombreuses planches bien faites, agit encore aujourd'hui sur les lecteurs du volume. Quant à moi, je sais spécialement gré au savant auteur d'avoir clairement indiqué la raison pour laquelle il hésite encore à nier l'existence *linguistique* du sumérien, ainsi qu'il s'était prononcé autrefois. J'espère que les lignes suivantes aplaniront ce dernier obstacle. Le malentendu gît dans cet argument-ci. Reproduisons fidèlement ses propres expressions :

« More important however of any geographical distinction, is the ethnological contrast presented by Sumarians and Akkadians. To be sure, the designations themselves, applied in an ethnic sense, are of the fact that the Euphrates Valley from the time that it looms up on the historical horizon is the seat of a mixed population. The germ of truth in the time-honoured Biblical tradition, that makes the plain on Shinar the home of the human race and the confusion of languages, is the recollection of the fact that various races had settled there, and that various languages were there spoken. Indeed, we should be justified in assuming this *a priori*; it may be put down as an axiom, that nowhere does a high form of culture arise without the commingling of diverse ethnic elements. Civilisation like the spark emitted by the striking of steel on flint is everywhere the result of the stimulus evoked by the friction of an ethnic group upon another. Egyptian culture is the outkome of the mixture of Semitic with Hamitic elements. Civili-

sation begins is Greece with the movement of Asiatic peoples — partly at least non-Aryan — accross the Aegean Sea. In Rome we find the old Aryan stock mixe with a strange element, known as Etruscan. In modern times, France, Germany and England furnish illustrations of the process of commingling of diverse ethnic-elements leading to advanced forms of civilisation, while in our own country the process proceeding on so large a scale into have suggested to a modern plaiwright the title of « The melting Pot » for a play depicting a now type of culture springing from the mixture of almost innumerable elements. A pur race, if it exist at all outside of the brain of some ethnologists, is a barren race. Mixed races alone, bring forth the fruit that we term civilisation, — with social, religious and intellectual progress.

Monuments also bear witness, in ethnic types, in costumes, and in other ways, to the existence of two distinct classes in the population of the Euphrates Valley — Semites or Akkadians and non-Semites or Sumerians. The oldest strongholds of the Semites are in the Northern portion, those of the Sumerians in the Southern. It does not, however, necessarily follow that the Sumerians were the oldest settlers in the valley; nor does the fact that in the oldest historical period they are the predominating factor warrant the conclusion. Analogy would, on the contrary, suggest that they represent the conquering element, which by its admixture with the older settlers fornished the stimulus to an intellectual advance, and at the same time drove the older Semitic population further to the north. »

Comme orientation pour un auditoire friand d'histoire primitive, cet exorde était utile, mais je crains qu'il ne laisse assez froids ceux qui, tout en admettant la possibilité de l'existence des non-Sémites préhistoriques en Babylonie, repoussent depuis 40 ans les fausses conséquences que les déchiffreurs des cunéiformes en ont tirées.

Désintéressons d'abord le narrateur yahwéiste de la confusion des langues à Babel; il a fait un joli calembour sur ce nom (בבל = בלל) : chercher chez cet ardent croyant d'une race

humaine unique, celle d'Adam, une réminiscence des non-Sémites authentiques en Babylonie, c'est non seulement chercher midi à quatorze heures, c'est commettre un crime de lèse-poésie.

Quant à l'axiome enseignant par une série d'exemples que la civilisation est le résultat du mouvement provoqué par la friction d'un groupe ethnique avec un autre, nous le transformerons sans hésitation en cette formule simple : « La civilisation est le produit de la concurrence rémunératrice provoquée par la classe dominante et riche ». La race n'y est pour rien. La civilisation commence chez les Chinois de longs siècles avant l'irruption des Mongols et des Mandchous et ne leur doit aucun progrès. On parle des Égyptiens comme d'une race chamito-sémitique, mais on est incapable de distinguer les éléments civilisateurs apportés par les derniers et la même incertitude règne relativement aux mélanges ethniques en Grèce et en Italie. Dans le « Melting Pot » moderne, en Amérique, les éléments inférieurs qui affluent augmentent la masse, mais jouent un rôle purement passif dans le mouvement de la civilisation qui conserve immuablement le fonds original de ses premiers fondateurs anglais.

En Babylonie, les ténèbres sont accumulées par chaque sumériste. M. Jastrow voit dans les Sumériens un élément conquérant qui, par son mélange aux anciens colons sémites du sud-babylonien, aurait été à la fois stimulateur du progrès et (?) cause d'une chasse acharnée rejetant ces colons vers le nord. D'autres, et ils forment majorité, regardent les Sémites comme conquérants et c'est par antisémitisme seul qu'ils leur refusent le rôle civilisateur.

Laissons continuer M. Jastrow et ajoutons immédiatement des remarques correctives :

« We are approaching a burning problem in regard to which scolars are still divided, and which in some of its aspects, is not unlike the Rabbinical quibble wether the chicken or the egg came first. It is the lasting merit of the distinguished Joseph Halévy of Paris to have diverted assyriological scholarship from the erroneous course into which it was drifting a generation ago, when, in the older Euphratean culture, it

sought to differente iate sharply between Akkadian and Sumerian elements. Preference was given to the non-Semitic Sumerians, to whom was attributed the origin of the cuneiform script. The Semitic (or Akkadian) settlers were supposed to be the borrowers also in religion, in forms of government, and in civilisation generally, beside adopting the cuneiform syllabary of the Sumerians, and adapting it to their own speech. *Hic* Sumer, *hic* Akkad ! Halévy maintained that many of the features, in these syllabary, hitherto regarded as Sumerian, were genuinely Semitic; and his main contention is that what is known as Sumerian is merely an older form of Semitic writing, marked by the larger use of ideographs or signs to express words in place of the later methode of phonetic writing wherein the signs employed have syllable values ».

Remarques. Dans la définition de la théorie antisumérienne, il s'est glissé une expression inexacte : *method* ne correspond pas à *use*, l'un suppose réflexion, l'autre allure instinctive. Au lieu de : « Sumerian is merely an older form of Semitic writing marked by the large use of ideographs or signs to express words in place of the later method of phonetic writing where in the signs employed have syllable values », il faut « Sumerian is merely an other form of Semitic *redaction* marked by the larger use of ideographs or signs to express words, in place of the later use of phonetic *redaction*, etc. ». D'autre part M. J. aurait dû employer le terme technique *ideophonem* (= idéophonème) dont je me sers depuis 1874 afin d'éviter l'erreur que « idéogramme » est pour moi un signe fait pour la vue seule. Ce πρῶτον ψεῦδος involontaire n'a pu que fausser les conclusions dès l'alinéa suivant :

« While an impartial review of the still active controversy demands the conclusion that Halévy has not succeeded convicting scholars that there is no such thing as a Sumerian language, yet, in addition to demonstrating that, even in the older phase, the cuneiform syllabary contains unquestionable Semitic elements, he has also made it clear that many texts — particularly those of a religious character — once regarded as Sumerian originals, are Semitic in character. The « Sumerian » form of *redaction* was intended purely for the eye and represen-

ted the ideographic method of writing such texts, further complicated by a super-layer of more or less artificial devices. This applies even to votive and other inscriptions of the oldest period lies still further back, is to beg the question. »

Remarques. Maintenant l'argumentation dévie d'une manière inattendue. La saine controverse aurait dû expliquer les vues de l'auteur sur l'origine des signes cunéiformes dont on vient d'esquisser le caractère. L'auteur s'interrompt abruptement pour avertir ses auditeurs que « Halévy n'a pas réussi à convaincre des savants (scholars) qu'une chose comme une langue sumérienne n'existe point ». L'intention manifeste d'invoquer l'opinion de toute une école contre ma conclusion particulière a toujours été mise en pratique par mes adversaires, mais est-elle scientifique ? Est-elle strictement morale ? Passons.

En cette controverse, c'est l'opinion de M. Jastrow qui m'importe et M. Jastrow relègue la justification de sa contradiction à plus tard, quand le préjugé sera profondément enraciné dans l'esprit de ses auditeurs. Le niveau de l'impartialité baisse considérablement.

Le niveau de l'exactitude baisse du même coup. On nous parle de « *la forme sumérienne de l'écriture* » comme s'il existait « *une forme sémitique de l'écriture* » à côté. En réalité Sumer et Akkad employaient une seule et même écriture, aussi bien dans la rédaction idéophonique que dans la rédaction phonétique, fait qu'exclut absolument l'hypothèse du dualisne ethnique et linguistique dans la population primitive de la Babylonie [1].

« On the other hand, the existence of a Sumerian people (or whatever name we may propose to give to the earliest non-Semitic settlers), being an undeniable fact in view of the ethnic evidence furnished by the monuments, we must perforce assume that there was also a Sumerian language ; and we are certainly justified in looking for traces of this language

1. Le seul alphabet phénicien a pris des formes différentes selon les peuples qui l'ont adopté (alphabet grec, latin, étrusque, araméen, pehlevi, nabatéen, etc.), les cunéiformes varient en Assyrie, à Suse, à Van ; Sumer et Akkad seuls font usage d'une écriture identique durant des milliers d'années.

in inscription coming from the strongholds of the Sumerians. Making full allowance for possible or probable, Semitic elements in the oldest Sumerian inscriptions, there yet remain many features [1] not to by satisfactorily accounted for on the supposition that they are artificial devices, introduced in the course of the adaptation of a hieroglyphic script to express greater niceties of thought. A substratum [2] remains requiring the assumption that side by side with the ideographic method of writing the old Semitic speech, developping in the course of time to a phonetic and mixed phonetic-ideographic script, we have also inscriptions which must be regarded as non-Semitic, and that likewise show two varieties — ideographic and phonetic modes of expression. »

Remarques. Simple répétition des choses dites et corrigées. Je serai bref et explicite :

1. Un non-sémitique préhistorique n'est pas nécessairement le « sumérien des inscriptions dites sumériennes », faute d'autre désignation. La philologie seule peut décider si *ce dernier sumérien* est une langue ou un mode de rédaction.

2. Il est illicite de parler d'un *stronghold* de « Sumériens » aussi longtemps que le caractère *linguistique* des inscriptions en débat n'est pas *prouvé*.

3. Un argument tel que « puisque il y a des inscriptions A (akkadiennes, sémitiques), il *doit* aussi y avoir des inscriptions B (*sumériennes*, non-sémitiques, proto-zagréennes, etc.) ne mérite pas d'être présenté dans la science. On ne peut pas forcer un peuple à faire des inscriptions et encore moins des inscriptions dans sa propre langue. Les rois kaššites et élamites de Babylonie n'ont pas écrit en kaššite et en élamite. Les rois de la Syro-Phénicie correspondent avec les rois d'Égypte en langue et écriture babyloniennes de leur temps [3].

M. Jastrow aborde enfin la question relative à l'origine sémitique de l'écriture. Le morceau étant très long et la ques-

1-2. Je défie les suméristes de pouvoir désigner ce substratum. Comment M. J. a-t-il pu adopter une contre-vérité semblable ?

3. Nous aussi écrivons à volonté : « an MDCCCCXII, 1912, ou mille neuf cent et douze » personne ne demande la raison de notre choix le cas échéant.

tion très souvent débattue, je suis obligé de n'en donner que la quintessence :

« 1. The pictorial representation of facts or ideas might have been read or translated into either non-Semitic Sumerian or Semitic Akkadian... Granting that the origin of the Euphratean civilisation is due to the combination of the Semit and non-Semitic elements of the population, the script would likewise be the joint product of these two elements. »

Remarques. 1. La formation d'une pictographie *unique* par un peuple *mixte* ayant conservé *ses deux langues primitives* est aussi peu possible que la naissance d'un seul enfant par deux femmes, fussent-elles sœurs.

2. Si le pictogramme *isolé* peut se lire et se traduire dans plusieurs langues, une *phrase pictographique* ne sera comprise et même lue que par celui qui parle la langue de l'inventeur et dont elle reproduit machinalement l'ordre syntaxique et les idiotismes.

3. Ces traits caractéristiques et intransmissibles de langue à langue se superposent en sémitique et en « sumérien », il faut donc que l'une de ces langues disparaisse comme coexistant à cette époque ; est-ce le sémitique ? Qu'on le dise clairement et qu'on nous explique ensuite comment l'akkadien et les autres langues sémitiques sont parvenues à se les procurer en majeure partie !

« At the same time the two modes would exerce upon each other an influence commensurate with the general process of mixture that gives to the religion and culture the harmonious combination of diverse factors. Some such theory as this, which would make the developed script the result of the intellectual activity of both elements of the population, by other and not the exclusive achievement of one and adopted by the other, may be eventually found to satisfy best the conditions involved, though it must be admitted that as yet neither this theory nor any other can be advanced as absolutely definite and final. »

Remarques. Voilà l'explication de x par y et z à un degré superbement dosé. Tout est mystère ; les mots s'entrechoquent, le vague sonne creux sur le vague et aucune étincelle n'illumine

les ténèbres de la science avide de lumière. Deux modes d'orthographe qui exercent une influence l'un sur l'autre se voiént souvent chez les peuples modernes, mais personne n'a encore proportionné cette influence mutuelle au degré de mixture ethnique, religieux et culturel de ces peuples. Que signifie cette sonnerie fatigante d'abstractions pour expliquer pourquoi tels scribes préfèrent l'emploi des idéophonèmes et tels autres l'emploi des phonèmes ?

Hâtons-nous d'ajouter que le caractère fallacieux de cette méthode destinée à produire une trêve entre les suméristes et les antisuméristes a été prévue par M. Jastrow. Il reconnaît loyalement que sa propre théorie « may be *eventually* found to satisfy best the conditions involved ». Maintenant il a pu voir que sa prévision ne s'est pas vérifiée, mais que les anciens adversaires persistent à garder leur position.

Les suméristes, qui font les sourds-muets depuis 40 ans, s'accommoderont facilement de ce conseil pacifique ; les antisuméristes continueront à préférer une opposition motivée à tous les décrets bien pensants. Tel est le singulier argument suivant : « Le nom de la déesse de Nippur, *Nin-haršag* (identique à *Nin-Eil*, épouse de En-Lil, dieu suprême de cette cité « sumérienne »), qui, signifiant « dame de la montagne », engage fortement à présumer que son siège originel était sur le sommet de quelque montagne. Comme il n'y a pas de montagne dans la vallée de l'Euphrate, il est sûr (*is warranted*) qu'il était le dieu d'un peuple habitant les montagnes et les Sumériens étant les primitifs constructeurs de Nippur ne peuvent être venus que d'un district nord-est d'Élam. »

Il est aisé d'ergoter à plaisir quand on oublie le district montagneux de Hatra à quelques kilomètres au nord de la Babylonie, en même temps que le nom sémitique *Elam* signifie « pays haut », et que les noms propres *nin-lil* et *nin-haršag* représentent trois mots sémitiques, *neṅu* (r. נין) *lilu* (r. ילל) et *haršam* (חרש avec finale $m = g$). Que ces erreurs viennent de n'importe quelle cause, l'origine non sémitique des dieux de Nippur est une assertion de la plus haute fantaisie.

La conclusion désespérante de M. Jastrow[1] vaut la condamnation définitive du sumérisme ; citons-la au complet :

« It is perhaps idle to indulge the hope of ever being able to follow details of a process so complicated as the transformation of a script from its oldest hieroglyphic (!) aspect to a forging clausely on an alphabetic (!) systeme. The task is particularly hopeless in the case of the cuneiform script because of this commingling of Sumerian with Akkadian elements which we encounter from the beginning. While, naturally, it is reasonnable to expect that further progress towards to solution of the problem will be made — and indeed unexpected material throwing light on the subject may at any time be discovered — it is safe to predict that this progress will serve also to illustrate still further the composite character of the Euphratean civilisation as a whole. »

P. Paul Joüon, *Etudes sémitiques* (Extraits des *Mélanges de la Faculté Orientale*, tome V, fasc. I, p. 355-415, et t. II, p. 415-478). Beyrouth, 1912.

Le nouveau volume du Père Joüon s'occupe de diverses questions soulevées dans les temps modernes au sujet des langues sémitiques. Les recherches présentes comprennent : I. Études de philologie sémitique : p. 1-50. II. Notes de lexicographie hébraïque, p. 51-93. III. Notes de critique textuelle : p. 93-134.

La première rubrique traite successivement des 12 points suivants : la distinction entre verbes actifs et verbes *statifs* (d'état) et leurs voyelles caractéristiques ; *a* pour les actifs, *i*, plus rarement *u*, pour les statifs — envahissement de l'*a*, *péri-clisie* graduelle des deux autres — L'*â* de l'état déterminé de l'araméen était atone à l'origine, et ce n'est que plus tard, sous l'influence d'une tendance commune à l'hébreu, mais plus forte en araméen qu'il est devenu tonique. Ce résultat est important, mais je doute qu'on puisse le prouver par le texte des inscriptions de Hadad et de Panammu. — La double formation du futur *qal* dans les verbes à première gutturale. —

1. M. Jastrow trouvera le *unexpected material* dans la découverte du P. Scheil, dont il est rendu compte plus bas. La tablette, écrite à *Kiš* (Akkad authentique) au temps de Hammurabi, est rédigée en *sumérien*.

Formation et flexion des noms ségolés = *ĕ* ou *ă* auxiliaire. *melĕk* pour *malk*, *kobă*ʿ pour *kob*ʿ ; cet *ă* auxiliaire se change en *a* devant le pluriel *îm*, *oth* accentué *mĕlâkîm*, de *melĕk*, et par analogie *mĕlakôth*. — L'aspiration des בגדכפת au pluriel construit et dans *malkhuth*, *yaldhuth*. — La double prononciation du *rêš* en hébreu ; *rêš makruḥ* me semble désigner le *r* dur, fortement appuyé contre les dents (*makrûkh* participe passif arabe du mot talmudique כרח « force, violence », non de כרך « envelopper »). — *b* et *k* au sens temporel devant l'infinitif. — Quelques formes *Piel* de חיה à vocaliser en *hiphil*. — מָחָר « demain » est contracté de מָה אַחַר « ce qui (est) après ». — עִמָּדִי contracté de עִם יָדִי. — L'emploi de l'article, en hébreu, avec les noms des points cardinaux. — La forme קָטוֹל comme adjectif. — Les formes simples de l'adjectif en hébreu et en arabe. — L'ordre probable de la formation des temps en sémitique : 1) impératif du verbe d'action, 2) *yaḳṭul* du verbe d'action, 3) *kaṭila* et *ḳaṭula* des verbes substantifs ; 4) leurs *yaḳṭul*, créés à l'analogie du verbe d'action et leurs impératifs, enfin 5) le parfait d'action *ḳaṭala*, créé à l'analogie du *yaḳṭul* des parfaits statifs *ḳaṭila*, *ḳutila*. Grâce à la double accentuation, la langue eut, à un moment donné, l'avantage d'avoir deux formes pour exprimer le futur et deux pour exprimer le passé. Mais ce procédé était probablement trop délicat pour pouvoir durer. Chaque dialecte fit choix de l'un des *yaḳṭul* et de l'un des deux *ḳaṭula*. Seul l'hébreu garda le souvenir de la double accentuation.

Parmi les tentatives lexicographiques, enregistrons : אמונה et אמת au sens de « bonté, bienveillance ». — אפס — אשכר — וכי au sens de הֵכִי — כעת חיה « à pareille époque dans un an » — למעט — נְצִיב « poste, garnison » — פלא — פִּנָּה au sens de « bataillon » — פְּרָזִי — פריץ = עריץ — פשט au sens de « fondre sur » — רבה — רהיט.

Donner une idée des intéressantes nouveautés dont le P. Joüon enrichit la science biblique dans la dernière partie de ses recherches, me mènerait à des discussions critiques trop étendues ; le lecteur de l'ouvrage fera bien de les peser toutes après un examen qui sera grandement rémunérateur.

Pour faire refleurir les études hébraïques, le Père Joüon nous a fourni une source jaillissante, sachons en profiter.

Les plus anciennes dynasties connues de Sumer Accad, par le P. Scheil, membre de l'Académie (Extrait des *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1911, p. 606).

Voici comment le savant académicien commence sa lecture :

« Le document que j'ai l'honneur de communiquer aujourd'hui à l'Académie appartient à l'espèce rare des pièces chronologiques et généalogiques si utiles pour établir la chaîne ou la charpente de l'histoire.

« Cette tablette porte en effet un *canon* de noms royaux s'étendant sur un demi-millier d'années : *cinq dynasties* suméro-accadiennes consécutives avec le nom de chaque roi, le chiffre des années de chaque règne, le total respectif de la durée de chaque dynastie. Les fouilles de Niffer avaient donné un fragment de même genre, se référant aux temps tardifs des rois d'*Ur* (5 en nombre avec 117 ans de durée) et des rois d'*Isin* (16 en nombre avec 225 ans et demi de durée).

Le présent texte, qui semble provenir de la ville de *Kiš* (auj. Ohéimir), et dater par sa rédaction de l'époque de *Hammourabi*, se rapporte à des temps plus reculés. Il est constant que dans les écoles on gardait fidèlement les mémoires du passé, la liste des anciens souverains, surtout de ceux qui, ayant dominé sur Sumer-Accad, étaient réputés, par les Babyloniens, de véritables ancêtres et pères de la nation.

« Pour des vues d'ensemble les scribes compulsaient les archives, interrogeaient les documents contemporains ou transcrivaient des séries déjà dressées qu'ils mettaient à jour :

Longa per assiduam complexi saecula curam.

« Si des erreurs ou des lacunes ont pu parfois se glisser dans leur travail, ce sont de celles que fait un long temps lorsque les copies des copies se succèdent et, dans ce cas, elles doivent porter sur quelques chiffres plutôt que sur les noms royaux et l'ordonnance des groupes. »

Une grande importance historique doit être attribuée à ce

fait constaté par Scheil que les rois d'Opis, de Kiš, d'Uruk, d'Agadè énumérés dans ces dynasties étaient *successeurs directs* les uns des autres dans la souveraineté ou suzeraineté des pays de Sumer et Accad. Mais cette succession n'est pas nécessairement *immédiate* ou *continue*. Le siège de ces souverainetés varie fréquemment, passant du Nord au Sud, de Kiš par exemple à Uruk, puis inversement d'une ville méridionale comme Uruk à Agadè au Nord. Ces déplacements n'allaient pas sans révolution, défection, sans guerre plus ou moins longue, sans intermittences d'anarchie. Nos dynasties correspondent à des périodes d'ordre et d'unité politique et la somme de leur durée fait abstraction des intervalles de transition.

Dans la deuxième dynastie, celle de Kiš, il se présente une grosse difficulté chronologique. Les huit rois *kišiens*, dit le texte, ont régné 586 ans, tandis que le total des règnes n'est en réalité que de 192 ans. Scheil exclut avec raison l'idée que le rédacteur a voulu tromper ou qu'il s'était trompé dans les éléments de son addition (192), qu'il nous offre lui-même. Après explications que l'éminent assyriologue propose sans conclure, je demande la liberté de lui en soumettre une cinquième, dont il est du reste en quelque sorte l'inspirateur. Avec un juste sentiment d'épigraphiste expérimenté, il remarque : « Notre tablette débute sans le moindre préambule ; il est à présumer qu'elle ne constitue qu'une *suite*, et que d'ultérieures découvertes nous feront connaître des dynasties antérieures à celle d'Opis. » Parmi ces dynasties antérieures supposons-en une de Kiš ayant eu, continue ou avec hiatus, une durée de 394 ans, notre scribe kiši, vivant à une époque où le retour de sa ville natale à la souveraineté ne paraissait plus possible, a additionné les deux durées : 192 + 394 et, par patriotisme, noté ainsi la duré totale de 586 ans. Ces 394 années appartiendraient dans ce cas à la chronologie générale de la Babylonie.

Il convient de penser que les grands rois de Kiš qui nous ont laissé d'importants documents, tels que *Maništusu*, *Urumuš*, *Mesilim*, qui ne figurent pas dans la liste présente, ont pu appartenir à une dynastie kišienne antérieure à celle d'Opiš.

La troisième dynastie, celle d'Uruk, consiste dans le seul règne de Lugal-Zaggisi, qui a duré 25 ans. Il fut renversé par Šarrukin d'Agadè. Par la suite d'une regrettable mutilation, le texte ne nous donne pas les quatre premiers noms des successeurs de Šarrukin ; les autres noms sont inconnus. L'ensemble des règnes a duré 197 ans et Uruk recouvre sa suprématie sous cinq rois ayant régné 26 ans. Ensuite les étrangers approchent, le peuple *guti* descend du Nord et va se substituer aux princes indigènes.

Reproduisons enfin la conclusion du précieux travail que nous analysons : « Les temps ainsi évalués avant Hammurabi, qui régna vers 2100, sont donc :

Dynastie d'Isin	16 rois	225 ans et demi
Dynastie d'Ur	5 rois	117 ans
Dynastie Guti, etc.		x ans
Dynastie d'Uruk 2e	5 rois	26 ans
Dynastie d'Agadè	12 rois	197 ans
Dynastie d'Uruk 1re	1 roi	25 ans
Dynastie de Kiš	8 rois	192 ans (ou 154 ans)
Dynastie d'Opis	6 rois	99 ans
Soit plus de		881 ans.

« Le point le plus reculé atteint par les listes chronologiques babyloniennes se fixe provisoirement au delà de 3000, je dis *au delà*, puisqu'il faudrait y ajouter la durés de la période *Guti* et successeurs, et celles des *périodes mortes* qui séparent les dynasties. »

L'histoire babylonienne doit au Père Scheil la compréhension d'un document précieux de sa littérature. Quand nous regardons le mauvais état de conservation dans lequel il a été trouvé, nous ne pouvons qu'admirer l'heureux succès du déchiffrement et en féliciter le savant éditeur.

Aage Schmidt, *Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.), 1911, 3). Leipzig. J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.

A ma honte j'avoue que le sens général de ce titre

m'échappe complètement. Je conçois qu'un savant érudit, comme l'auteur, puisse avoir des pensées sur le développement de la religion (*Gedanken über die Entwicklung der Religion*), mais comment y adapter l'addition restrictive : « sur la base de la religion babylonienne » (*auf Grund der babylonischen Religion*); est-ce que ces pensées n'auraient pas été les mêmes si la religion babylonienne était restée en dehors de ce cadre? Or les pensées en question sont clairement exprimées dans les livres sacrés de chacun des peuples compris dans le cadre présenté et sans le moindre rapport mutuel. A la place de l'auteur j'aurais écrit simplement « *Gedanken über die Entwicklung der Religion altorientalischer Völker* (Pensées sur le développement de la religion des anciens peuples d'Orient »). Après l'aveu de mon ignorance sur sens du titre, je dois exprimer mon étonnement de voir, après une introduction qui ne s'occupe que de sujets babyloniens, défiler devant nous les Égyptiens, les Chinois, les Grecs (13 lignes), les Phéniciens (on se borne à un extrait de Philon), les Indiens et reléguer à la fin la religion babylonienne qui, d'après le titre, forme la base de toutes ces *Pensées*. Malgré ma bonne volonté, je ne saurais admettre une méthode plongée dans un désordre pareil.

Combien cette ordonnance est arbitraire, on s'en fera une idée en sachant que, par suite du dualisme rédactionnel des documents, l'identification des noms divins sous leurs formes dites sumériennes avec ceux que l'on rencontre sous les formes akkadiennes ou populaires est matériellement impossible sans une indication expresse du scribe; or, ce sont précisément ces groupes énigmatiques qui expriment leurs qualités psychiques si essentielles pour l'histoire religieuse. L'étude de la religion des Égyptiens, des Chinois et des Indiens ne présente aucune difficulté de ce genre et on la fait à la lumière des textes babyloniens; n'est-ce pas résoudre les chiffres 1, 2, 3 par l'algébrique a, b, c ou plus exactement par x, y, z? Car on émet la prétention de pouvoir discerner dans la littérature des hymnes et des conjurations babyloniens, tant *unilingues* que *bilingues*, tant akkadiens que sumériens par la langue seule. Ce que nul scribe ancien n'eût pu savoir, on affirme le savoir en tablant sur l'emploi de certaines expressions ou tours de

phrase vagues : Ceci est une pièce ajoutée, transformée, ou altérée frauduleusement ou non. Pareils maniements déductifs sont des abus sophistiques et doivent être bannis de la science, qui n'est pas la même chose que l'exégèse théologique. Les affirmations gratuites pleuvent du reste dans les autres sections de l'ouvrage. Mon regard tombe sur celle-ci, p. 55 : « Le plus ancien document religieux des Indiens est le Rigveda. Plusieurs de ses parties remontent peut-être jusqu'à environ 2000 av. J.-C. —, soit à peu près jusqu'au temps de Hammourabi —, l'ouvrage est clos toutefois environ 1000 ans av. le Chr. »

Malheureusement, la date disparaît comme un rêve, vu la certitude que les Indiens n'avaient pas d'écriture avant Alexandre le Grand ; les écritures alphabétiques du sanscrit, karoštî et brahmî tirent leur origine de l'écriture araméenne du temps de ce conquérant. On ne peut donc parler du veda que depuis le IVe siècle tout au plus et on doit reconnaître que la religion — ce qu'on suppose savoir d'elle 1600 ans avant — ne repose sur rien. Les spéculations sur les dates littéraires babyloniennes ne nous inspirent pas plus de confiance.

E. Destaing, Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous. Tome deuxième (Publication de la Faculté des Lettres d'Alger. *Bulletin de correspondance africaine*, tome XXXV). Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1911.

Le même, Notes de phonétique (Afrique occidentale) (Extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, tome XVI).

Le dialecte berbère des Beni-Snous est maintenant aussi bien connu que les autres. M. E. Destaing vient de faire paraître le tome deuxième de son *Étude* sur ce dialecte si remarquable par une prononciation très tourmentée. Le folk-lore berbère s'enrichit de 99 contes populaires dictés par des indigènes instruits et successivement traduits en français. Au milieu des récits enfantins, on trouve des préambules décrivant les migrations de tribus qui peuvent avoir quelque fond historique, bien entendu de date assez récente ; l'antiquité n'a rien à attendre de la mémoire des tribus nomades.

La faculté d'invention est manifeste, tout émane de source arabe et ne manque jamais de se déformer au moyen d'abréviations et de juxtapositions incongrues. Le conte LXXIV, intitulé : *Histoire de la sœur du chasseur* (p. 159-166), a d'abord pour sujet le thème du bénéficiaire ingrat envers son bienfaiteur, thème dont la plus ancienne élaboration remonte au roman araméo-juif du sage Achiḳar (vᵉ siècle av. J.-C.), mais il l'orne d'une fiction absurde comme préambule.

Certain individu avait deux femmes. Quand l'une d'elles lui donnait une fille, il égorgeait l'enfant, et après avoir fait rôtir son foie, il le dévorait. Un jour, ayant dû partir en pèlerinage (!), il recommande à son fils d'égorger la fille qui naîtrait pendant son absence et de lui en conserver le foie rôti pour son retour. Le frère laissa par pitié sa petite sœur à la femme qui venait d'accoucher et la confia à la garde d'une autre femme. Au retour, le fils donna au pèlerin le foie rôti d'un chevreau ; mais, ayant reconnu la supercherie, le père chassa le fils et la fille qui allèrent s'établir dans une solitude, près d'un ruisseau qui arrivait jusqu'aux terres du roi. Par le son jeté par la jeune fille dans le ruisseau et amené là, les gens s'aperçurent de la présence d'hommes dans le désert, s'y rendirent, et, trouvant la jeune fille ravissante, voulurent l'amener au roi ; mais le jeune homme rentré de la chasse, armé de son fusil, tira par la fenêtre sur ceux qui voulaient entrer dans la maison. Le sultan ne sait que faire, un juif s'engage à lui ramener la jeune fille contre bonne récompense. Le juif fit un ballot de beaux mouchoirs et alla se poster près de la maison des fugitifs et appela. Quand la jeune fille sortit pour voir les mouchoirs, le juif lui proposa de venir avec lui pour voir comment sont vêtues les femmes du sultan. Elle consentit, et pour se débarrasser de son frère, le juif lui recommanda de le lier avec une corde enduite de miel en prétextant de jouer au ligotage. Quand le jeune homme fut bien ligoté, la jeune fille se leva et dit : « Entrez, maîtres de la maison ». Alors le juif se mit à lui enlever les chairs à coups de ciseaux, ne laissant à sa victime que la tête et les os. Dieu eut pitié du malheureux, envoya près de lui une vieille qui lui enleva ses liens, pansa ses blessures et le guérit complètement. Le jeune homme par-

tit de là et arriva sur les terres du roi. Dans la ville, il rencontra le juif qui, sans le reconnaître, lui restitua le fusil et le sabre qu'il ne savait pas manier, et parvint à épouser la fille du vieux sultan et à régner à sa place. Un jour le jeune sultan reconnut sa sœur parmi les femmes du vieux, et apprit qu'elle y avait été emmenée par le juif. Alors il les fit tous deux mourir. Il enleva les chairs du juif avec des ciseaux, comme le juif lui avait fait à lui-même. Quant à sa sœur, il la fit attacher à deux chameaux, un pied à la queue de chacun d'eux ; il les frappa ensuite, les chameaux se levèrent et s'enfuirent, mettant la malheureuse en pièces.

Le canevas, cousu de pièces disparates, n'est pas mal ajusté : le rôle odieux du Shylock juif et le sort déplorable de la Brunehilde gothique flattent les oreilles des auditeurs, et le conteur est vivement applaudi.

M. Destaing a aussi écrit une note sur la phonétique de plusieurs langues occidentales. Professeur de la Medersa de Saint-Louis, son attention a été attirée sur des articulations auxquelles il n'était pas habitué. Ces articulations affectent les consonnes explosives p, b, d, y, dj, g, qui sont prononcées tantôt par *expiration*, tantôt par *aspiration*. D'exercices physiologiques intéressants il semble résulter que le siège de l'aspiration est non seulement la bouche, mais aussi l'arrière-bouche et le poumon. La cavité où elle se produit est close en haut et en avant. Les aspirées se trouvent aussi bien au commencement qu'au milieu et à la fin des mots ; des exemples d'aspirées claquantes sont relevés en sérère et en peul-toucouleur.

ERRATA

P. 481, milieu, rétablir les dates exactes pour les derniers rois égyptiens :

663-609. Psammetique I.
609-593. Necho.
593-588. Psammetique II.
588-569. Apriès.
569-525. Amasis.
525... Psammetique III.

P. 481, ligne 4 d'en bas, scission 937.

P. 481, l. 14 d'en bas, lire « religion » au lieu de « religieux ».

P. 483, l. 15 d'en bas, lire בֵּ au lieu de בֵ.

P. 484, l. 17 d'en bas, lire עֲנְתֹתְיָה.

P. 485, l. 6, ajouter « mot » après « le ».

P. 487, l. 16 d'en bas, lire « Jéroboam ».

P. 488, l. 1, lire הלו pour הלז.

P. 488, l. 3, lire הלו pour הלז.

P. 492, l. 2, ajouter « de Yahwé » après « sacrifice ».

P. 493, l. 19, lire בה pour בם.

P. 496, l. 11, lire « matin » au lieu de « nation ».

Ibidem, l. 7 d'en bas, effacer « (de) ».

P. 500, l. 6 d'en bas, lire « I » au lieu de « II ».

P. 501, l. 9 d'en bas, lire « l'imprécis » au lieu de « l'indice ».

P. 502, l. 17-20, lire « Élanitique » et « Paran » au lieu de « Élamitique » et « Param ».

Ibidem, l. 21, lire « *gewählten* » pour « *gewahlten* ».

P. 504, l. 11, lire « *es* » pour « *est* ».

P. 504, l. 12, effacer « quoi ».

P. 505, l. 17 d'en bas, lire « *hébraïque* ».

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

LE LIVRE D'ISAÏE

(*Suite.*)

CHAPITRE XXII

1. Oracle contre la *Vallée de la Vision*[1].
Qu'as-tu donc à monter tout entière sur les toits,
2. [O vallée] pleine de rumeurs, tumultueuse cité, citadelle si joyeuse ?
Tes morts n'ont pas péri par le glaive, n'ont pas succombé dans les combats.
3. Tous tes chefs se sont sauvés de concert,
Ils ont disparu par (la peur de) l'arc ;
Tes princes ont disparu tous à la fois,
Ils se sont enfuis au loin.
4. Aussi j'ai dit :
Laissez-moi,
Je veux répandre des larmes amères ;
Ne vous mettez pas en peine pour me consoler
Du désastre de la fille de mon peuple.
5. Car c'est un jour de trouble, de ruine et d'effarement
Qu'a (décrété) le Seigneur Yahwé Ṣebaoth, contre la Vallée de la Vision :
[Ko'a] abat les murailles et Šo'a se jette sur les montagnes.

1. Désignation symbolique de Jérusalem.

6. Élam saisit le carquois, Aram (y est) avec des chars à coursiers
Et Kir a découvert le bouclier.
7. Tes plus belles vallées sont envahies par des chars,
Et les cavaliers sont rangés près des portes.
8. Yahwé avait enlevé le voile de Juda.
Et tu as mis aussitôt ton espoir dans l'Arsenal de la Maison de la Forêt.
9. Vous avez réparé les nombreuses brèches de la ville de David
Et emmagasiné l'eau de la piscine inférieure.
10. Vous avez fait le recensement des maisons de Jérusalem,
Et abattu des maisons pour fortifier la muraille.
11. Vous avez établi un réservoir entre les deux murs
Pour les eaux de la vieille piscine.
Mais vous n'avez pas eu de regard pour Celui qui a fait (la ville)
Et vous n'avez pas vu (la main de) Celui qui l'a préparée de loin.
12. En ce jour, ce à quoi vous invite le Seigneur Yahwé Ṣebaoth,
C'est à pleurer, à vous lamenter,
A vous raser la tête, à ceindre le cilice.
13. Or, voilà que chez vous tout est plaisir, allégresse,
Tuerie de bœufs, égorgement de moutons,
Mangerie de viande, beuverie de vin.
« Mangeons, buvons (dites-vous), car demain nous mourrons. »
14. Mais Yahwé Ṣebaoth a révélé à mes oreilles :
« Ah ! je le jure, ce péché ne vous sera point pardonné
Jusqu'à votre mort »,
Yahwé Ṣebaoth le déclare.

***

15. Ainsi parla le Seigneur Yahwé Ṣebaoth :
Va, transporte-toi auprès de ce haut dignitaire, [prophétise] sur Šebna [et sur Eliakim], intendant du palais :

16. Que cherches-tu ici, qui te retient ici
Pour t'y creuser un sépulcre ?
— Il ose se creuser un sépulcre sur les hauteurs
Se tailler une demeure dans le roc ! —
17. Voici, Yahwé va t'empoigner avec vigueur, ô homme,
Et te fera tourner sur toi-même.
18. Il te roulera comme une pelote,
Te lancera comme une boule
Vers un pays aux vastes espaces.
Là tu (resteras jusqu'à) ta mort,
Là tes chars somptueux (demeureront),
Honte de la maison de ton seigneur.
19. Je te précipiterai de ton poste
Et te culbuterai de ta place.
20. En ce jour-là, je ferai appel à mon serviteur
Eliakim, fils de Hilkiahu ;
21. Je le revêtirai de ta tunique,
Fixerai autour de lui ta ceinture
Et remettrai ton pouvoir entre ses mains.
Il sera un père pour les habitants de Jérusalem
Et (l'honneur de) la maison de Juda.
22. Je poserai la clé de la maison de David sur soi épaule ;
Il ouvrira et personne ne fermera,
Il fermera et personne n'ouvrira.
23. Je le planterai comme un piquet dans un endroit solide
Et il deviendra un trône de gloire pour la maison de son père.
24. Tout l'honneur de la maison de son père sera suspendu à lui,
Les rejetons directs comme les branches éloignées,
Les plus petits effets,
Depuis les effets des bassins
Jusqu'aux effets des outres.
25. En ce jour, dit Yahwé Ṣebaoth,
Le piquet planté dans un endroit [peu] solide (aura complètement) cédé,

Il sera (complètement) abattu et renversé,
Et avec lui sera (totalement) ruinée toute la charge qu'il supporte.
C'est Yahwé qui l'a proclamé.

Commentaire.

Ce chapitre se divise en deux parties bien distinctes : la partie 1-14, constitue un oracle de blâme sur la ville de Jérusalem ; la partie 15-25 est dirigée contre un haut fonctionnaire, l'économe royal Šebna, et lui annonce sa chute et sa transportation en exil. La première a été traitée par moi dans la *Revue sémitique*, 1899, p. 110-116, à l'occasion d'une discussion avec M. Duhm, qui doit être exactement connue si l'on veut se rendre compte de ma position actuelle à l'égard de M. Marti, qui a considérablement modifié les vues de son savant prédécesseur sans avoir pris en considération les miennes.

Voici les remarques auxquelles je fais allusion :

« Comme M. Duhm, nous voyons dans le groupe 1-7 une description d'événements futurs, et dans 8-14 un récit d'événements passés, mais nous lui contestons le droit de séparer ces deux groupes l'un de l'autre, soit par leur teneur, soit par un intervalle de temps quelconque. La raison tirée de la différence métrique n'a guère de poids perceptible. La situation bien comprise, l'unité de l'admonestation ressort d'elle-même. Écartons avant tout l'idée assez singulière de M. Duhm, qui entend par גיא חזיון (1 et 5) une forteresse inconnue, située dans une vallée et pourvue de hautes murailles, au voisinage d'œuvres de défense détachées établies sur les montagnes environnantes. Jamais les prophètes n'ont adressé un discours à une autre ville que Jérusalem. Nous donnerons plus loin l'explication de ce nom. Voici maintenant les circonstances qui ont fourni matière à l'apostrophe du prophète et que nous devons au récit de II Chroniques, XXXII, 1-8. Sennachérib, que ses luttes avec Mardukbaliddin avaient longtemps retenu en Babylonie, arrive rapidement en Judée du côté de la Philistée et s'empare des forteresses judéennes de l'est. Dans

l'entretemps Ézéchias, résolu à la résistance, poussa ardemment la réparation des murs de Jérusalem, fit conduire l'eau des sources extérieures dans l'intérieur des fortifications et distribua au peuple une grande quantité d'armes offensives et défensives, qu'il avait tirées de l'arsenal construit par Salomon et nommé « Maison de la forêt » בית היער, à cause des nombreuses colonnes de bois qui s'y trouvaient (I Rois, VII, 2 et suivants). Peu confiant dans l'efficacité et profondément affligé du sort des habitants des villes prises par l'ennemi, Isaïe était d'avis qu'on célébrât un jour d'affliction publique, inauguré par une cérémonie religieuse, afin de se rendre favorable la divinité protectrice. Non seulement on n'a pas voulu observer le jour de recueillement recommandé, mais on l'a passé dans la joie la plus effrénée et dans de copieux festins, pendant lesquels on a entendu proférer d'une manière plus ou moins ironique, chanter la bravade populacière : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ». C'est alors que le prophète exaspéré lança contre Jérusalem sa terrible apostrophe, dans laquelle il annonce le bouleversement de la ville causé par la défaite de l'armée et par la transportation violente des habitants de la campagne, ainsi que par l'attaque furieuse des auxiliaires ennemis contre les murs de Jérusalem. Avec le génie poétique qui le distingue, Isaïe, faisant précéder la description des faits passés (8-14) de celle d'événements entrevus (1-7), a considérablement rehaussé l'effet de son discours, dont l'interrogation du verset initial et l'âpreté implacable du verset final ont achevé de faire un morceau incomparable. »

M. Marti admet comme tout le monde que la ville visée par Isaïe est bien Jérusalem, mais il définit ainsi le sujet de la prédication : « Le péché inexpiable de Jérusalem » (*Die unsühnbare Sünde von Jerusalem*), ce qui est hors de place, comme on le verra bientôt. Mais laissons le savant exégète exposer lui-même sa manière de voir :

« De même qu'Amos entonne la lamentation funèbre sur la vierge d'Israël pendant la fête automnale, au milieu des joyeux pèlerins de Béthel, de même Isaïe jette à la multitude joyeusement agitée la complainte sur la ruine de

Jérusalem, et condamne, dans une prédication sévère, la légèreté qui ne remarque pas l'heure qui vient de sonner. La cause de la joyeuse agitation de la ville est la retraite de l'armée assyrienne en l'an 701 av. J.-C., retraite que le prophète entend tout autrement que les Jérusalémites. La section se divise en trois pièces : v. 1-5, lamentation, qui fait usage du mètre connu de la Ḳina (v. à l. 21), v. 6-11, description du siège de la ville, et v. 12-14, prédication du châtiment. » (*Wie Amos am Herbstfest zu Bethel unter den fröhlichen Festgästen die Totenklage über die Jungfrau Israel anstimmt, so ruft Jesaja in die freudig erregte Menge hinein die Klage über den Untergang Jerusalems und verurtheilt in scharfer Strafpredigt den Leichtsinn der nicht merkt, welche Stunde geschagen hat. Der Grund der freudigen Erregung der Stadt ist der Abzug des Heeres des Assyrer im Jahre 701 v. Chr., den aber der Prophet ganz anders beurteilt, als die Jerusalemer. Der Abschnitt zerfällt in drei Stücke : v. 1-5 die Klage, die das bekannte Kinametrum (vgl. z. I. 21) verwendet, v. 6-11 die Schilderung der Stadt und v. 12-14 die Strafpredigt.*)

C'est probablement une affaire de tempérament, incorrigible chez moi : Je trouve dans notre texte la description très détaillée et très pittoresque d'une attaque contre Jérusalem, attaque qui cherche à démolir les murs par des excavations dans le sous-sol, mais entamant fort peu l'enceinte en général et laissant la ville impénétrable aux assaillants. Encore moins peut-on parler de la ruine matérielle de Jérusalem. Il est regrettable qu'on ait à rappeler un fait si évident. Dans la conception psychologique, de même, l'hyperbole « le péché inexpiable de Jérusalem » constitue une déviation très préjudiciable à la compréhension du texte.

I

1. La suscription porte משא גיא חזיון « Grave prédiction sur la *Vallée de la Vision* », dénomination de Jérusalem. La lecture גֵּיא חִזָּיוֹן n'a pas échappé aux émendateurs à tort et à travers. Marti écrit :

« La suscription « Oracle *Gê Ḥizzajon* » emprunte le nom typique « Vallée de vision, de révélation » au verset 5 ; peut-être doit-on lire ici et là, avec Cheyne, גֵּי הִנֹּם, puisque, d'une part, un *Gê-Ḥizzayon* est inconnu, et que, d'autre part, le changement a pu être effectué lorsque Gehinnom fut devenu la désignation de l'endroit des torturés = γέεννα » (*Die Ueberschrift : « Orakel Ge-Chizzajon » entnimmt das Stichwort : Thal des Schauens, Offenbarungsthal, aus v. 5, vielleicht ist v. 1 und v. 5 dafür mit* Cheyne גֵּי הִנֹּם *zu lesen, da ein Ge-Chizzajon unbekannt ist und die Aenderung vorgenommen sein kann, als Gehinnom die Bezeichnung des Orts der Gepeinigten* = γέεννα *geworden war.*)

Encore une spéculation enfantine et d'autant plus gratuite que le nom de la vallée en question au bas de Jérusalem est בֶּן (בְּנֵי) הִנֹּם dans tous les passages de Jérémie. En réalité גיא חזיון symbolise Jérusalem non comme un centre de visions prophétiques, mais comme un endroit unique, où on va en pèlerinage pour voir Yahwé, c'est-à-dire pour l'adorer et lui rendre hommage. Aller en pèlerinage se dit en hébreu tantôt רְאוֹת פְּנֵי ה׳, tantôt חֲזוֹת ה׳ (Psaumes, XXVII, 4 ; LXIII, 3) ; l'isaïque חִזָּיוֹן serait donc synonyme du mišnaïtique רְאָיוֹן « pèlerinage ». L'auteur de la Genèse, XXII, 10, appelle Sion-Jérusalem יהוה יראה « on voit Yahwé » (mieux que « Yahwé voit »), en jouant sans doute sur les noms populaires מוֹרִיָּה analysé מַרְאֶה־יה « Yahwé est visible » et יְרוּשָׁלַםִ analysé יֵרָאֶה־שָׁלֵם « le Parfait (= Yahwé) est vu (visité) ». Tout me fait croire que la désignation poétique de Jérusalem גיא חזיון (= הר) a été inspirée à Isaïe par le הר יהוה יראה de la Genèse.

1*b*. « Qu'as-tu donc à monter (litt. que tu sois montée) tout entière (כֻּלָּךְ, mieux כֻּלֵּךְ) sur les toits ? » Marti commente : « Ainsi demande le prophète étonné de la conduite incompréhensible des jérusalémites, qui sont tous montés sur la terrasse plate de leurs maisons, d'où on peut voir et manifester sa participation à l'événement public ; cf. Juges, XVI, 27, et Néhémie, VIII, 16. » (*So fragt der Prophet verwundert über das ihm unverständliche Benehmen der Jerusalemer, die alle*

auf die flachen Dächer gestiegen sind, von wo man ausschaüen und seine Teilnahme an dem öffentlichen Ereignis bekunden kann. Vgl. Jdc 16, 27, Neh 8, 16.)

On peut plutôt être d'avis qu'Isaïe était moins ignorant de ce qui se passait. De plus, la population n'est pas montée sur les toits pour satisfaire sa curiosité, mais pour pleurer et se lamenter sur son malheureux sort. La forme interrogative intensifie et augmente la consternation du poète, qui feint d'ignorer la grandeur du mal. Le membre de phrase עלית כלך לגגות est d'ailleurs calqué sur XVI, 3 : על גגותיה..כלה ייליל, et, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de gémir et de se lamenter. Rien n'est moins bien choisi que l'appel au cas exceptionnel de Juges, XVI, 27, qui disparaît devant les données non ambiguës du verset suivant.

2. D'après ce que je vois, aucun exégète n'a été choqué de voir le qualificatif תשאות מלאה privé de tout sujet. Dans l'allemand « *von Lärm erfüllte, rauschende Stadt* », le sujet *Stadt* se rapporte à la fois aux deux qualificatifs : *von Lärm erfüllte* et *rauschende*; en français, pareille construction est impossible, et il faut dire « Ville pleine de rumeurs, cité tumultueuse, ou tumultueuse cité » (traduction courante) et la syntaxe hébraïque concorde, sur ce point, avec celle du français. Le sujet initial est donc tombé, et il faut le restituer évidemment par גיא, le premier élément du nom symbolique גיא חזיון : « [O vallée] pleine de rumeurs, ville joyeuse, allègre cité (non « toujours si joyeuse », tr. rab.).

L'hémistiche suivant, qui dit en toute clarté « tes tués ne sont pas des tués par l'épée, ni des morts (dans le) combat », montre que la population était montée sur les toits pour pleurer les morts et nullement, comme dit Marti, pour manifester sa joie. Le savant critique commente pourtant : « Tout autre se présente la chose aux yeux d'Isaïe, il ne voit aucune cause à la jubilation et à la joie, ni même aucune cause de se lamenter sur des gens tombés honorablement dans la bataille. Il voit un jour de jugement, où les tués sont tués de la main du bourreau, où ils sont punis pour leur impiété et leurs crimes. Cela incite le prophète à une double lamentation sur la ruine et sur la cause de la ruine, et rend si saisissant

son deuil au milieu du peuple aveuglé et obstiné : « Tes tués n'ont pas été tués par l'épée, ne sont pas tombés dans la bataille. » (*Ganz Anderes steht Jes vor Augen ; er sieht keinen Grund zu Jubel und Freude, ja nicht einmal einen Grund zur Wehklage über ehrenvoll in der Schlacht Gefallene. Er sieht einen Gerichtstag, wo die Getöteten von Henkerhand getötet sind, wo sie für ihre Gottlosigkeit und Verbrechen gestraft werden. Das stimmt den Propheten zur doppelten Klage über den Untergang und über den Grund des Untergangs und macht seine Trauer mitten in dem Jubel des verblendeten und verstockten Volkes so ergreifend : « Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwert erschlagen, Nicht in der Schlacht gefallen* ».) On demandera :

Comment un peuple peut-il être dans la jubilation pendant que la main du bourreau (*die Henkerhand*) fait tant de victimes dans son sein ?

Comment, tandis que d'autres prophètes se lamentent amèrement sur les tués par la main du bourreau (Lamentations, V, 12 ; Psaumes, LXXXIX, 39-46), Isaïe ne trouve-t-il pas une seule larme pour le sort des victimes autres que celles de la guerre ?

On nous parle de deux lamentations, une sur la ruine (*Untergang*), une autre sur la cause de la ruine, mais de quelle ruine s'agit-il, atteint-elle la ville ou le peuple ? Pourquoi ne nous le dit-on pas clairement ?

Nous pourrions allonger ce questionnaire. Avouons nettement que nous ne trouvons pas non plus trace de bourreau dans notre sermon visionnaire; le seul *exécuteur* qui siège dans la « Vallée du pèlerinage » est le dieu national : Yahwé, qui met à mort ses ennemis et contempteurs non par l'épée de fer visible, mais par les maladies mortelles, comme l'inanition et la peste, qui sont des épées et des flèches invisibles (cf. חרב I Chroniques, XXI, 12, 30, et חִצֵּי רָעָב Ézéchiel, V, 16 ; Deutéronome, XXXII, 23-24, *passim*).

Le sort de Jérusalem était alors des plus périlleux au dehors, les ennemis sapaient les murs et la mortalité fauchait les habitants dans l'intérieur, en somme : מִחוּץ שִׁכְּלָה חֶרֶב בַּבַּיִת הַמָּוֶת (pour כַּמָּוֶת) (Lamentations, I, 20). Par la phrase

חלליך לא חללי חרב ולא מתי מלחמה, Isaïe résume rapidement les victimes de l'intérieur tuées par la main de Dieu.

3. Dans le but d'échapper aux périls du siège, les chefs (קציניך) s'étaient sauvés dès le début de la guerre, en laissant la défense au peuple.

Les mots מקשת אסרו n'ont pas de sens ; la traduction ordinaire « ont été liés sans arc, sans qu'on ait tiré sur eux » n'est pas acceptable (Marti) ; celle de Duhm, basée sur les Septante (אחזים קשת), ne vaut pas mieux. Ma proposition de lire מִקֶּשֶׁת דֻּקְּרוּ « ont été transpercés par les archers » ne convient pas à נָדְדוּ, qui fait parallélisme avec בָּרְחוּ. Encore moins se résignera-t-on à supprimer avec Marti tous les mots depuis יחד jusqu'à יחדו, à y voir une interpolation absurde et à traduire : « Tous tes conducteurs se sont enfuis, se sont sauvés au loin (*So dass es sich empfiehlt, alles von dem einem* יחד *bis zu dem andern* יחדו *als Einschub zu erklären und zu übersetzen : Alle deine Führer sind geflohen, weit fort geflüchtet*). Le prétendu motif אֹחֵז קשת (Septante), qui pourrait, ainsi que אַמִּיץ, être inséré au passage apparenté d'Amos, II, 15, ne nous satisfait guère, d'autant moins que l'interpolateur aurait écrit אמיציך au lieu de נמצאיך.

Avec meilleure chance, nous proposons actuellement la lecture מִקֶּשֶׁת הָסָרוּ « tes chefs se sont retirés, ont disparu (cf. Daniel, XII, 11 ; Isaïe, XVII, 1, מוּסָר) par [la peur de] l'arc ». La correction d'une lettre suffit.

Dans la phrase parallèle, nous proposons également de lire כָּל נְשִׂיאַיִךְ « tous tes princes », au lieu de כָּל־נִמְצָאַיִךְ (formé sur l'analogie de כל הנמצא XIII, 15) ; donc le verset entier dit : « Tous tes chefs sont partis, ils ont disparu par (la peur de) l'arc, tous tes princes se sont sauvés au loin ».

4. C'est pourquoi j'ai dit (à mes amis), qui seraient émus de compassion en me voyant si désolé : « Retirez-vous de moi, je veux pleurer amèrement (אמרר בבכי), ne vous donnez pas la peine (אל תאיצו) de me consoler du désastre (שֹׁד) de la fille de mon peuple (= de mes compatriotes). »

5-7. Description des assiégeants. Le commencement du siège est un jour de trouble, de ruine et d'effarement amené par Yahwé. La phrase suivante est obscure, vu que les mots

קיר et שוֹע peuvent être pris pour des noms de tribus voisines de la Babylonie et servant comme mercenaires ou auxiliaires dans l'armée assyrienne, ou bien pour des noms communs signifiant respectivement « mur » et « cri, vocifération ». Dans le premier cas, cette phrase voudrait dire : « Ḳir crie et Šo'a (vocifère) vers la montagne », dans le second : « on creuse ou on mine le mur et on vocifère » (שׁוֹעַ, infinitif de שוע « crier ») vers la montagne. Après plusieurs tentatives variées, j'incline maintenant à adopter la première interprétation en raison du verset suivant, composé d'une liste de noms ethniques.

Je ne vois pour le verbe קרקר que le sens de « démolir » en parallèle avec מָחַץ « frapper, blesser » (Nombres, XXIV, 17); d'autre part מְקַרְקֵר doit avoir un sujet. Peut-être faut-il suppléer קוע : [קוֹעַ] מְקַרְקֵר וְקִיר « [Ḳo'a] démolit le rempart »; les peuplades Ḳo'a et Šo'a sont nommées ensemble, Ézéchiel, XXIII, 23, comme appartenant au *Hinterland* babylonien en même temps que פְּקוֹד (= *Puḳudu*, נְהַר פקוד du Talmud).

6. Élam saisit le carquois pour retirer les flèches ; les mots suivants ברכב אדם פרשים n'offrent rien qui vaille, rétablissons avec vraisemblance אֲרָם ברכב פרשים (ou ב׳ פ׳ אֲרָם) « Aram (y est) avec des chars à coursiers » ; Ḳir (contrée sud-babylonienne regardée comme patrie des Araméens de Damas : Amos, IX, 7; II Rois, XVI, 9) a découvert le bouclier, l'a détaché pour s'en servir ; tous les ennemis se préparent à monter à l'assaut.

7. Tes meilleures vallées (ויהי מבחר עמקיך pour ותהי) sont pleines de chars et les cavaliers ont pris position près de la porte, dans le but de poursuivre les fugitifs.

8-11. Description de ce que l'on faisait dans l'intérieur de Jérusalem en attendant l'approche de l'armée ennemie.

8. Yahwé a découvert le voile de Juda, c'est-à-dire il lui a retiré sa protection ; cf. VI, 5. Isaïe avait depuis des années annoncé le châtiment du peuple rebelle (VI, 11-13). « Alors (ביום ההיא) tu as regardé (ô Juda !) vers les armes de la « Maison de la forêt » (בית היער, nom de l'arsenal de Jérusalem, fondé par Salomon : I Rois, VII, 2 ; X, 17), c'est-à-dire : vous avez aussitôt couru vous armer, en mettant votre espérance dans la force matérielle, comme si elle seule suffisait pour assurer la victoire.

9. La traduction courante est la mieux exposée par Marti : « De même qu'ils se servent des moyens offensifs de l'arsenal, ils examinent si les murs sont en état de supporter un siège et ils constatent beaucoup de fissures dans les murailles de la *ville de David*, c.-à-d. du bourg de Sion, l'« Acropole » de Jérusalem. » (*Wie nach den Hilfsmitteln im Zeughaus, so schauen sie nach, ob die Mauern im Stande sind, eine Belagerung auszuhalten, und bemerken viele Risse an den Mauern der Davidstadt d. h. der Zionsburg, der « Akropolis » von Jerusalem.*) Mais on a oublié que l'inspection seule n'améliore pas l'état des endroits endommagés. Je pense donc que le verbe רְאִיתֶם doit être corrigé en רִפֵּאתֶם « vous avez réparé » ; cf. I Rois, XVIII, 30.

Par l'expression ותקבצו « vous avez assemblé », on voit que jusque-là les eaux du bassin inférieur (site inconnu) étaient dispersées pour arroser diverses plantations au bas de la ville; on ignore toutefois dans quel collecteur souterrain elles furent versées.

10. Le prophète blâme le dénombrement fait des maisons de Jérusalem et l'ordre donné d'en démolir plusieurs afin de réparer la muraille avec leurs décombres. Ces maisons semblent avoir été placées hors les murs et pouvaient être utilisées par les assiégeants.

11. La série des mesures de défense prises par le gouvernement se termine par la construction d'un réservoir entre les deux murs de Jérusalem. Isaïe y applique son apostrophe acerbe : « Vous avez pris une peine immense pour fortifier la ville, mais vous n'avez pas seulement jeté un regard à Celui (Dieu) qui l'a faite, vous n'avez pas manifesté votre confiance en Celui qui l'a créée dans les temps anciens (יֹצְרָהּ מֵרָחוֹק), lors la naissance de la dynastie, quand la citadelle fut prise par David et prit le nom de עִיר דָּוִד « ville de David » (II Samuel, V, 6-10).

12. Il y a plus, le Seigneur Yahwé Ṣebaoth vous a invités alors (ויקרא א׳ י׳ צ׳ ביום ההוא) à pleurer, à vous lamenter, à vous arracher les cheveux, à ceindre le cilice.

13. Et voici (qu'éclate) l'allégresse, la joie, (qu'on voit) tuer des bœufs, égorger des moutons, manger de la viande et boire

du vin ; on chante : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons ». Ils agissent ainsi pour montrer qu'ils se moquent des menaces des prophètes.

14. Yahwé Ṣebaoth m'a révélé à moi particulièrement que ce péché ne vous sera pas pardonné jusqu'à ce que vous mouriez. Cette interprétation oblige à corriger וְנִגְלָה en וְגִלָּה. Dans la formule analogue, V, 9, le verbe גלה est sous-entendu.

Si les exégètes grafiens admettent deux interpolations dans notre pièce sûrement isaïque, c'est qu'ils trouvent la mention d'Élam étonnante. Consultons l'exposition de Marti : « A la provenance isaïque la mention d'Élam parmi les assiégeants oppose un véto absolu, car dans un temps où Élam était en guerre avec l'Assyrie..... les Élamites ne se sont pas trouvés dans les rangs de l'armée assyrienne et, en tout cas, ils ne formaient pas une partie qui méritât d'être nommée. » (*Gegen jesajanische Herkunft legt nun die Nennung Elams ein entschiedenes Veto ein, denn zu einer Zeit, da Elam mit Assyrien im Kriege lag... haben keine Elamiter in den Reihen des assyrischen Heeres gestanden, zum mindesten bildeten sie, mochten am Ende einige als Söldner möglich sein, keinen nennenswerten Bestandteil desselben.*) Mais le véto est-il si formidable ? Sennachérib a pu confier le siège de Jérusalem aux bataillons étrangers composés d'Élamites et de diverses tribus araméennes, et ordinairement confondus avec les Assyriens. Le poète profite de cette circonstance pour en faire un tableau effrayant, va-t-on lui chercher querelle d'huissier ?

Pesons les autres arguments :

« Ajoutons que le v. 12 n'est pas la continuation directe du v. 11, mais nous ramène après 11 *b*, qui le suppose déjà et l'explique et qui, d'après la grande similitude avec XXXII, 26, suggère l'idée de voir dans v. 11, respectivement dans v. 6-11, une pièce non-isaïque. » (*Dazu kommt, dass v. 12 nicht direkte Fortsetzung von v. 11 ist, sondern hinter v. 11 b zurückführt, der selber bereits v. 13 vorwegnimmt und erklärt, und dass auch die grosse Aehnlichkeit mit 37, 26 es nahelegt, in v. 11 resp. 6-11 ein unjesajanisches Stück zu sehen.*)

Absolument sans portée : Yahwé, créateur, fondateur de la

capitale (v. 11), appelle les habitants à faire pénitence pour qu'elle ne soit pas détruite à cause de leurs crimes (Amos, I, 3-5 Dammeseḳ ; 6-8 'Azza ; 9-10 Ṣor ; 11-12 Têman ; 13-15 Rabba ; II, 1-3 Kerioth ; 4-5 Jérusalem). L'appel ne reste pas seulement sans effet, ce qui serait encore supportable, on en fait un jour de carnaval pour taquiner le prophète qui a fait l'appel sur l'ordre de Dieu : v. 13 est donc une inique aggravation active de v. 11*b* qui, étant de caractère passif, ne le suppose pas d'avance (*nicht vorwegnimmt*).

« Conclusion : v. 6-11 est l'insertion d'un auteur postérieur qui appliquait le jour de la terreur, v. 5, au siège de Jérusalem par Sennachérib et faisait prédire par Isaïe la consternation des Jérusalémites à cause des légers moyens de défense et de l'inattention au plan de Yahwé, d'après lequel le pis ne devrait atteindre Jérusalem. Qu'un auteur postérieur qui, comme celui de XXXVII, 26, a vécu après Deutéro-Isaïe, nomme Élam parmi les assiégeants de Jérusalem, cela ne peut pas étonner ; comparer aussi l'oracle contre Élam dans Jérémie, XLIX, 34-39. » (*Danach ist v. 6-11 die Einfügung eines Späteren, der den Tag des Schreckens v. 5 auf die Belagerung Jerusalems durch Sanherib deutete und Jes die Bestürzung der Jerusalemer über die geringen Verteidungsmittel und die Nichtbeachtung des Planes Jahwes, nach welchem das Aergste Jerusalem nicht treffen sollte vgl. 37, 26, voraussagen liess. Dass ein Späterer, der, wie der Verfasser von 37, 26, nach Deterojesaja lebte, Elam unter den Belagerern Jerusalems nennt, kann nicht verwundern, vgl. auch das Orakel gegen Elam in Jer.* 49, 34-39).

Au temps de l'interpolateur, on enseignait ce chapitre d'Isaïe dans une école publique pour le seul désir de comprendre un ancien auteur et, quand le contexte était peu satisfaisant, on y cousait des pièces à effet pour calmer les mécontents. On a donc fait entrer Élam au rang des assiégeants assyriens parce que Jérémie avait déjà vulgarisé le nom de ce peuple. Or, chez Jérémie, Élam est traité avec la dernière sévérité : dispersion complète et destruction de toute souveraineté. Si on se donne la peine de se demander : « Quel crime Élam a-t-il commis contre Israël ? » la moindre réflexion contraint à répondre que c'est

celui d'avoir coopéré avec Sennachérib à détruire Jérusalem au temps d'Isaïe et d'Ézéchias. L'authenticité de la mention d'Élam chez Isaïe est donc décidément garantie par Jérémie. C'est aux antipodes de la thèse des grafiens modernes.

Terminons par la dernière illusion :

L'auteur de v. 9*b*-11*a* a aussi rapporté la prophétie au siège sous Sennachérib ; par contre, celui qui a ajouté ויהי v. 7, et ביום ההוא v. 8*b*, semble avoir pensé à la dernière guerre des païens contre Jérusalem au dernier jour ; cf. ci-dessus sur 8*a*, et particulièrement Zacharie, XIV, 1-5 (*Auf die Belagerung unter Sanherib hat auch der Verfasser von 9b-11a die Weissagung bezogen ; dagegen scheint derjenige, der v. 8 a (die Entziehung des göttlichen Schutzes über Juda),* ויהי *v. 7 und* ביום ההוא *v. 8b hinzufügte, an den letzten Kampf der Heiden gegen Jerusalem am jüngsten Tage gedacht zu haben, vgl oben zu v. 8a und bes, Sacharia 14, 1-5.*)

Illustration de la locution talmudique-paulinienne : « Faire passer un chameau (éléphant, corde) par le trou d'une aiguille ».

II

15-25. Oracle sur la chute du ministre-économe Šebna (15-19) et sur son remplacement par Eliaḳim fils de Ḥilḳiyahu (20-25). Yahwé charge Isaïe de porter directement au ministre-économe Šebna l'annonce de sa chute prochaine et son remplacement par un ministre plus digne, se nommant Éliaḳim, fils de Ḥilḳiyahu. Si Yahwé tient à débarrasser la cour d'Ezéchias de Šebna, c'est évidemment qu'il tient pour mauvaise son influence sur l'esprit du roi. On peut en déduire que Šebna était ennemi du parti yahwéiste pur patronné par Isaïe. Notre savoir s'arrête ici et, malgré nos regrets, nous reconnaissons que c'est bien peu de chose.

Les Grafiens sont plus heureux, ils savent même que l'oracle est cousu de trois pièces différentes et la première seule peut réclamer l'origine isaïque. « Ainsi que Duhm l'a reconnu le premier et que Cheyne et Giesebrecht (Berufsbegab. 99 ss.) le voient à présent, la section se divise en trois

parties, dont la première seule peut remonter à Isaïe. Car, si Isaïe a pu menacer d'exil un fonctionnaire de Jérusalem, tout aussi bien qu'Amos a menacé d'exil le grand prêtre Amasia à Béthel (Am., VII, 16 ss.), on ne comprend pas comment il aurait été autorisé à imposer un nouveau ministre au roi et encore moins comment il aurait pu au même instant lui parler avec des expressions aussi honorables du nouveau fonctionnaire, l'accuser de népotisme et prédire sa chute, mais moins encore quel intérêt il pouvait avoir à surprendre le fonctionnaire menacé d'exil en lui prédisant, comme pour le consoler, le sort de son successeur. Au reste le style trahit également des additions dans les v. 19 et 24 ; la tournure hypothétique du v. 24 et l'application du v. 25 à Sebna font le désespoir des exégètes qui soutiennent l'unité de v. 15-25. » (*Der Abschnitt zerfällt, wie* Duhm *zuerst erkannt hat und jetzt auch* Cheyne *und* Giesebrecht (*Berufsbegab 99 f.*) *einsehen, in drei Bestandteile, von denen nur der erste auf Jesaja zurückgehen kann. Denn während, so gut wie Amos dem Oberpriester Amazia zu Bethel Am. 7, 16 f., Jes einem königlichen Beamten zu Jerusalem mit dem Exil drohen konnte, versteht es man nicht, wie er berechtigt gewesen sein sollte, dem König einen neuen Minister einzusetzen, und noch weniger, wie er im gleichen Augenblick von dem neuen Beamten in den ehrendsten Ausdrücken sprechen, ihn des Nepotismus beschuldigen und seinen Sturz voraussagen könnte, am allerwenigsten aber, welchen Wert es haben sollte, dem mit dem Exil bedrohten Beamten fast wie zum Troste gleich durch die Prophezeiung der Schicksale seines Nachfolgers zu überraschen. Uebrigens verraten sich auch im Stil die neuen Ansätze v. 19 and v. 24 ; die hypothetische Fassung von v. 24 und die Beziehung von v. 25 auf Sebna aber zeugen die Verzweiflung der Exegeten, welche die Einheitlichkeit von v. 15-25 behaupten.*)

Pessimisme peu fondé, si je ne me trompe. Les prémisses sont trop étroites. Rien de plus facile pour un prophète énergique comme Isaïe d'obtenir du roi la nomination d'un ministre de son choix, si, par suite d'une cause quelconque, le ministre en fonction était obligé de quitter le pays. Or, Ezéchias fut

forcé d'envoyer Šebna à Ninive comme otage de sa soumission à la suzeraineté assyrienne, car il ne s'agit pas ici d'un exilé ordinaire, considéré comme un prisonnier de guerre, mais d'un haut personnage logé dans un appartement du grand roi et traité avec distinction (v. 17-19), jusqu'au retour dans sa patrie, qui selon les circonstances, peut avoir lieu plus ou moins rapidement, sauf le cas rare où l'exilé libre y est retenu jusqu'à la mort, sort précisément réservé à Šebna (v. 18). Quant au verset 25, la fausse interprétation en est due à la perte fortuite de la négation לֹא, dont les exégètes ne se sont pas aperçus : en la restituant par simple nécessité interprétative, la conséquence — émiettement de l'oracle — disparaît d'elle-même et l'opinion de l'unité reste seule admissible.

La forme de l'oracle est fortement réaliste et hyperbolique, selon le goût ordinaire d'Isaïe.

a) XXII, 15-18. Menaces d'exil contre Šebna.

15. Rechercher des éléments inauthentiques dans un passage avant d'en établir l'ordonnance correcte étant le péché mignon de la critique superfine, nous ne sommes pas étonné de constater cette méthode en plein exercice dans l'interprétation du présent oracle. Constatons :

« La suscription *Contre le ministre de la maison* se trouve placée à la fin ; cette position laisse déjà supposer que les mots se trouvaient jadis comme une glose en marge. Cela est confirmé de plus par ce fait que le fonctionnaire, dans cette note additionnelle, porte un autre titre, savoir אשר על הבית, et non pas סֹכֵן, et que le עַל ne peut être considéré ni comme une suite du précédent אֶל־ ni comme une permutation avec lui. Les mots appartiennent à l'intitulé, mais émanent difficilement d'Isaïe, qui n'avait pas besoin (!) de nommer l'homme qu'il désignait clairement à ses contemporains et en tout cas ne lui aurait pas donné un double titre. La suscription est-elle juste ? on ne saurait le décider. Sebna peut avoir été tenu par un auteur postérieur pour le fonctionnaire menacé, parce que son nom a un son étranger et que son père n'est nommé nulle part, cf. XXXVI, 3, 11, 22 ; XXXVII, 2. » (*Die Ueberschrift gegen Sebna den Hausmeister ist an das Ende geraten ; schon diese Stellung lässt vermuten, dass die Worte sich einst als Glosse am Rande*

befanden. Dies wird weiter dadurch bestätigt, das der Beamte in dieser Beischrift einen Titel, nämlich אשר על הבית, *und nicht* סכֵן *trägt und dass das* עַל *weder als die Fortsetzung des vorangehenden* אֶל *noch als eine Verwechselung mit demselben angesehen werden kann. Die Worte gehören an die Spitze, rühren aber kaum von Jesaja her, der den Mann, welchen er mit seinen Worten für die Zeitgenossen deutlich genug zeichnete, nicht zu benennen brauchte und ihm jedenfalls nicht einen doppelten Titel gegeben hätte. Ob die Ueberschrift richtig ist, lässt sich nicht ausmachen. Sebna kann von einem Spätern für den bedrohten Beamtem gehalten sein, weil sein Name fremd klingt und sein Vater nirgends genannt wird, vgl.* 36, 3, 11, 22; 37, 2.)

Mieux aurait valu s'occuper tout d'abord des difficultés littéraires : עַל ne peut continuer אֶל, il y a donc à compléter un mot, à savoir le verbe וְהִנָּבֵא immanquable dans cette phrase qui commence par לֵךְ בֹּא. En deuxième lieu, l'oracle intéresse le sort de deux fonctionnaires : Šebna et Eliaḳim ; il est matériellement impossible que l'ordonnance de Yahwé n'ait nommé que Šebna seul, il y était donc primitivement. Comme les quatre versets concordants XXXVI, 3, 11, 22 et XXXVII, 2 nous apprennent qu'Éliakim portait le titre אשר עַל הַבַּיִת, je n'hésite pas à rétablir le nom propre. Le verset entier ne laisse maintenant rien à désirer : כה אמר אדני יהוה צבאות לך בא אל הסכן הזה [והנבא] על שבנא [ועל אליקים] אשר על הבית, « Ainsi dit le Seigneur Yahwé Ṣebaoth, va, rends-toi auprès de ce fonctionnaire et prophétise sur Šebna et sur Éliaḳim qui est préposé au palais. »

Par conséquent, le verset nous apprend seulement qu'Isaïe a annoncé son oracle auprès d'un haut fonctionnaire (administrateur ? trésorier ?) connu de lui et qui pourrait lui servir éventuellement de témoin ; c'est bien là la manière d'agir d'Isaïe (VIII, 2). Point de trace de glose marginale.

Le fonctionnaire s'était naturellement trouvé chez lui et Isaïe n'a pas eu la peine d'aller rejoindre Šebna sur le haut de la montagne, où il s'occupait de se creuser un tombeau dans la roche vive, selon la découverte des critiques récents qui regardent v. 16 comme faisant partie de l'ordre : « *Auf begebe dich zu diesem Beamten da, der hoch oben sein Grab*

aushaut, Im Fels sich eine Wohnstelle aushöhlt ! » (Sus, rends-toi vers ce fonctionnaire qui tout en haut excave son tombeau, Dans le roc se creuse une demeure !) La forme poétique חֹצְבִי, חֹקְקִי, ne convient nullement à la prose naturelle d'un ordre.

a) Chute de Šebna.

16. Défi à Šebna. Ce tout-puissant ministre, qui exerçait la fonction fort importante de *Sopher* « scribe » (סוֹפֵר), équivalant au *tupšar* des Assyro-Babyloniens, semble être né en province et d'une famille obscure; le nom de son père était inconnu. Comme la plupart des parvenus, il tâchait d'imiter le luxe de la noblesse qui, non contente d'accaparer les maisons et les terrains des pauvres gens (V, 8-9), avait l'ambition de posséder des tombeaux luxueux et solides pour chaque famille. Šebna se faisait creuser un pareil caveau dans quelque montagne rocheuse de Jérusalem, voire peut-être sur le mont Sion. Il se peut même que Šebna eût seulement manifesté le désir de se faire construire un beau caveau dans la certitude de garder sa fonction jusqu'à la fin de sa vie. Isaïe n'est pas poète pour rien ; indigné, il s'écrie : Qu'as-tu (à chercher) ici et qui (te retient et te retiendra) ici que tu te sois creusé un tombeau ici ? (ô homme) qui creuses en haut ton tombeau, qui te tailles dans le roc une demeure (éternelle) !

חֹצְבִי et חֹקְקִי, pour חֹצֵב et חֹקֵק, participes avec י pléonastique, employés par Isaïe, I, 21 : מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט.

17. Voici, Yahwé te transférera malgré toi (הִנֵּה יהוה מְטַלְטֶלְךָ טַלְטֵל, mot à mot : Voici, Yahwé te transfère un transfèrement ; le ה de טַלְטֵלָה doit être joint au mot suivant), ô homme ! (הַגָּבֶר, en sous-entendant ironiquement peut-être « éminent » הוּקַם עָל II, Samuel, XXIII, 1) et malgré toi il te fera disparaître (וְעֹטְךָ עטה, même construction ; mot à mot : « et te couvrant couvrir » = « te couvrira à la vue du peuple »).

18. Il te fera rouler au loin (צנף יצנפך צנפה, même construction que 17*a* ; mot à mot : « rouler, il te fera rouler » ; le sens de « rouler » pour צנף (d'habitude « envelopper ») est exigé par le contexte), comme une balle (כַּדּוּר de דור = דהר « courir, galoper ») vers un pays vaste, spacieux (רחבת ידים), où les

lieux de détention ne manquent pas aux exilés, s'il leur faut changer de place.

« Là tu mourras et là resteront tes chars d'honneur (pillés par le vainqueur), ô honte de la maison de ton Seigneur! »

19. Ah, tu te croyais assuré de conserver le pouvoir ta vie durant (v. 19), non! je te repousserai de ton poste et je te détruirai (אהרסך pour יהרסך).

b) Élévation d'Éliaḳim (v. 20-25).

20. Prologue succinct : En ce jour il arrivera (ceci) : j'appellerai mon serviteur Éliaḳim, fils de Ḥiḳiyahu, pour occuper ta place. L'allocution est toujours adressée directement à Šebna, qui doit connaître d'avance le nom et les qualités religieuse et politique de son remplaçant prochain.

Par עַבְדִּי « mon serviteur », Isaïe caractérise Éliakim comme un fidèle yahwéiste et laisse entendre à Šebna que sa ruine est un juste châtiment de son infidélité envers Yahwé.

21. Moi Yahwé, je revêtirai Eliaḳim de ta tunique, je lui attacherai ta ceinture (אַבְנֵט terme particulier qui désigne la ceinture du prêtre et du plus haut fonctionnaire : Lévitique, XXVIII, 4, *passim*) et je mettrai entre ses mains toute ton administration (ממשרה Genèse, I, 16); il sera un père (=bienfaiteur) pour les habitants de Jérusalem et la maison de Juda (= la Judée) en général.

22. Je poserai la clef de la maison de David (= du palais royal) sur son épaule; quand il l'ouvrira, personne ne pourra la fermer et quand il la fermera, personne ne pourra l'ouvrir; c'est à lui que sera confié l'intérêt de la royauté. En Orient les clés, très massives d'habitude, sont portées sur l'épaule enveloppées dans une bourse de cuir.

23. Je le planterai (comme) un piquet (כְּיָתֵד = יָתֵד) de tente dans un lieu (= sol) ferme et solide (במקום נאמן), de façon qu'il ne puisse facilement être arraché de sa place. Cf. XXXIII, 20, בַּל יִסַּע יְתֵדֹתָיו לָנֶצַח. Cette image n'a rien de commun avec la locution « avoir un clou dans le mur », qui signifie « être possesseur d'une maisonnette ». « Il sera un trône d'honneur (כסא כָבוֹד) à toute la maison de son père » : à cause de sa bonne administration suprême, le peuple confiera des fonctions d'honneur à ses parents plutôt qu'à d'autres. Les

fonctions civiles sont purement honorifiques et, honnêtement exercées, elles ne doivent rapporter aucun profit matériel aux fonctionnaires.

24. Le suffixe de עָלָיו se rapporte au pieu (יָתֵד, v. 23), fermement enfoncé dans le sol ; à lui seront suspendus (au moyen de cordes ou de clous) tous les vêtements d'honneur (כְּבוֹד ellipse pour כְּלֵי כָבוֹד) de la maison de son père : les vêtements (כְּלֵי) des pousses soignées et des pousses sauvages (הצאצאים והצפעות), tous les vêtements du plus petit au plus grand, depuis les enveloppes des bassins jusqu'aux moindres enveloppes des outres (נְבָלִים sing. נֵבֶל Jérémie, XIII, 12 *passim*).

25. Conclusion résumant la chute de Šebna, qui préparera la nouvelle ère de justice et d'équité à Jérusalem. Isaïe ajoute que la ruine de ce ministre amènera en même temps la ruine de ceux qui mettaient leur confiance en lui : chute des mauvais administrateurs, chute des partisans des cultes idolâtriques.

Le besoin de chambarder autant que possible entraîne les récents critiques dans une voie absolument risquée. Nous sommes d'abord avertis que les versets 24-25 annoncent la chute de la famille d'Éliaḳim, de cet Éliaḳim même dont Yahwé vient d'exalter la piété et les hautes qualités d'administrateur. Qu'est-il donc arrivé ? Comment l'or le plus pur en vil plomb s'est-il changé ! Quelques mots nous le disent : « Une annexe (prosaïque) tardive, ajoutée par quelqu'un qui enviait à la famille d'Éliaḳim l'honneur d'avoir un aïeul célèbre » (24 f. Der Sturz der Familie Eljakims. *Ein späterer (prosaischer) Anhang, von Jemand hinzugefügt, der der Familie Eljakim die Ehre eines ruhmvollen Ahnen missgönnte.*)

Voilà une fraude d'une scélératesse suprême, mais de la part d'un scribe juif il ne donne lieu à aucun étonnement : scribes et pharisiens hypocrites se valent (Matthieu, XXIII, 14 *passim*) et sont capables de tout ! Je dirai cependant que l'influence sacrilège des collègues de notre « quelqu'un » peut se distinguer même dans l'Évangile. Voici un exemple frappant. Depuis au moins 1800 ans on s'est creusé la tête pour expliquer comment Jésus a pu dire une fois qu'il est venu apporter la paix au monde, et une autre fois qu'il n'est pas venu apporter

la paix, mais la guerre. La solution est maintenant facile : C'est un scribe pharisien qui a ajouté la seconde formule parce qu'il était jaloux de l'excellence de la première.

Aussi étourdi que méchant, « Quelqu'un » perd facilement la tête : « Dans sa jalousie à l'encontre de la famille d'Éliakim, le scribe oublie qu'il a déjà dit נאם יהוה צבאות et que le tautologique כִּי יהוה דִּבֵּר est superflu. » (*Im Eifer gegen die Familie Eljakims vergisst der Schreiber, dass er bereits* נאם יהוה צבאות *gesagt hat und dass damit das tautologische* כי יהוה דבר *überflüssig ist.*)

Évidemment comme tous ses confrères de l'époque du salut, il verra les publicains et les courtisanes entrer avant lui dans le royaume des cieux, si même il y entre (Matthieu, V, 19).

25. En ce jour le piquet planté dans un sol [non] (ajouter לֹא) solide cèdera ; il sera abattu et tombera, et avec lui sera ruinée toute la charge qu'il supporte.

La lecture לֹא נאמן est déjà recommandée par la considération que le serviteur de Yahwé (עַבְדִּי) Éliaḳim ne peut pas subir le même sort que l'impie Šebna, puisqu'un étranger et un parvenu sans racine ni partisans politiques dans la capitale et destiné à disparaître bientôt ne peut être comparé à un piquet planté en un sol ferme (יתד תקועה במקום נאמן). L'addition de la négation לֹא est certaine, bien qu'on ne l'ait pas senti jusqu'ici. Quant au redoublement des formules d'assertion, il a été déjà constaté v. 14.

Dernière répétition et bouquet final de haute fantaisie : « L'annexe vient d'un temps où les descendants d'Éliaḳim n'étaient plus en honneur et émane de quelqu'un qui pensait que le prestige d'Isaïe, qu'il croyait être l'auteur de v. 19-23, souffrirait s'il ne connaissait pas le sort ultérieur de la famille d'Éliaḳim. L'ironie et le zèle que le scribe met en œuvre montrent toutefois avec quelle bonne volonté il a fait cette annexe et qu'il n'était pas ami de la famille d'Éliaḳim. Nous n'en savons pas davantage; mais « le fait que les querelles intestines de la communauté postexilique se sont aussi épanchées dans le Canon est assez démontré par les histoires des mauvais Coraḥites dans le Pentateuque » (Duhm).

Il n'est même pas impossible que cette annexe contienne une allusion à la mort du grand-prêtre impie Alkimus (ὁ καὶ Ἰάκειμος κληθείς, Josèphe, *Antiquités*, XII, 9,7 = אֶלְיָקִים) en l'an 160 av. J.-Chr. et à la dépossession de sa famille de la dignité sacerdotale ». (*Der Zusatz rührt aus einer Zeit, wo die Nachkommen Eliakims nicht mehr in Ehren standen, und stammt von einem der wohl meinte, das Ansehn Jes's, der ja nach seiner Ansicht* v. 19-23 *verfasst haben musste, könnte darunter leiden, wenn er nichts von den spätern Schicksalen der Familie Eliakims gewusst hätte. Der Spott und der Eifer, die der Schreiber verwendet, zeigt aber, wie gerne er diesen Zusatz machte und dass er kein Freund der Familie Eliakims war; mehr wissen wir nicht; dass « aber die inneren Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Canon Luft verschafft haben, beweisen zur Genüge die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch* » (DUHM). *Es liegt auch nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, dass mit diesem Zusatz auf den Tod des gottlosen Hohepriesters Alkimus* (ὁ καὶ Ἰάκειμος κληθείς JOSEPHUS ANTIQ. 12, 9, 7 = אֶלְיָקִים) *im Jahre* 160 *vor Chr., und die Verdrängung seiner Familie aus der hohepriesterlichen Würde angespielt ist.*)

Un aggadiste évangélico-rabbinique qui ne connaît pas les « peut-être » aurait été le cas échéant plus affirmatif. De fil en aiguille il aurait purement vu dans le prophète Élie l'image de notre interpolateur de l'époque macchabéenne : le zèle et la raillerie ne sont-ils pas les traits caractéristiques des héros populaires?

CHAPITRE XXIII

1. Oracle contre Tyr [et Sidon] :
   Lamentez-vous, navigateurs de Taršiš,
   Car des brigands sont entrés dans leur maison.
   (Ce désastre) leur a été révélé par (l'état du) pays de Kittîm.
2. Soyez muets de stupeur, habitants de la côte.
   Marchands sidoniens, écumeurs de mer qui remplissez [l'île].

3. A travers les vastes flots,
Les grains du Šiḥor, les moissons du Nil, tu les importais,
Tu étais l'approvisionneuse des nations.
4. Sidon, rougis de honte,
Car Océan, le protecteur de l'océan, parle ainsi :
Je n'ai point ressenti de douleurs, je n'ai pas enfanté,
Je n'ai point nourri de jeunes gens,
Ni élevé de jeunes filles.
5. Comme une femme désolée,
Les Égyptiens tremblent à la nouvelle de Tyr.
6. Émigrez à Taršiš,
Lamentez-vous, habitants de la côte !
7. Est-ce là cette ville si triomphante
Depuis les jours de l'antiquité reculée,
Que ses pieds porteraient
A demeurer au loin ?
8. Qui donc a conçu ce dessein
Contre Tyr ornée de couronnes,
Dont les trafiquants sont des princes
Et les marchands des grands de la terre ?
9. C'est Yahwé Ṣebaoth qui l'a conçu,
Pour abattre l'orgueil de tout (ce) faste,
Pour humilier tous ces grands de la terre.
10. (Les ennemis) ont passé dans ton pays, vaisseaux de la fille de Taršiš.
Il n'est plus de refuge.
11. Yahwé a étendu la main sur la mer,
Il a fait trembler les royaumes,
Il a décrété contre Chanaan
La ruine de ses forteresses.
12. Il dit : tu ne continueras plus à triompher,
Opprimée maintenant, va, vierge, fille de Sidon !
Passe dans (le pays de) Kittim,
Là même point de repos pour toi !
13. Te voici comme le pays des Chaldéens :
Ce peuple est devenu néant,
Assur a destiné sa ville aux animaux du désert.
Ils ont ravagé ses tours,

Démoli ses palais
Et ont fait d'elle une ruine.
14. Lamentez-vous, vaisseaux de Taršiš,
Car votre citadelle est détruite.
15. En ce jour, Tyr tombera en oubli, pour soixante-dix ans,
Juste la durée d'un règne (connu).
Au bout de soixante-dix ans,
Il adviendra à Tyr ce qui se dit dans la chanson de la courtisane :
16. « Prends la harpe, fais le tour de la ville, courtisane oubliée,
« Tâche de bien jouer, multiplie tes chants,
« Pour qu'on se ressouvienne de toi. »
17. Au bout de soixante-dix ans,
Yahwé pensera à Tyr,
Qui reprendra son ancien gain
Et approvisionnera tous les royaumes de la terre.
18. Mais son gain et ses salaires seront consacrés à Yahwé
Ils ne seront ni entassés, ni mis en réserve.
Les profits de son trafic seront destinés
A ceux qui demeurent en présence de Yahwé,
Pour qu'ils puissent manger en abondance
Et se vêtir de façon somptueuse.

Commentaire

1. *Suscription*. Le titre מַשָּׂא « grave prédiction » est suffisamment justifié par le contenu du chapitre ; moins naturelle est la tournure מַשָּׂא צֹר « Oracle contre Tyr », étant donné que dans les versets 2, 4, 12, la parole s'adresse directement à Sidon. La difficulté, aggravée en apparence par la mention du nom collectif Chanaan (כנען) au verset 11, amène à penser que le titre primitif portait מַשָּׂא צֹר וְצִידוֹן « Oracle contre Tyr et Sidon ». Ces métropoles de la côte maritime représentent convenablement la Phénicie tout entière. L'abandon du second élément (ici וְצִידוֹן) par un scribe négligent ou simplificateur a été constaté plus haut dans משא דמשק (XVII, 1) pour משא דמשק ואפרים. Pour l'équivalence de « Tyr et Sidon » avec « Phénicie », cf. Zacharie, IX, 2.

Notre présente recherche se réclame considérablement de celle qui l'a précédée dans la *Revue Sémitique*, 1899, p. 116-133. Il sera utile d'en reproduire quelques extraits :

« L'état de conservation de ce texte laisse beaucoup à désirer et plusieurs versets ne donnent aucun sens imaginable. Mais tandis que Dillmann, en relevant un grand nombre d'expressions isaïques, y voit un noyau authentique remanié par un auteur contemporain de Jérémie, M. Duhm le regarde comme un factum en partie du règne d'Artaxerxès Ochus, le destructeur de Sidon, en partie du temps de la prise de Tyr par Alexandre le Grand. Après un siècle de critique scientifique, n'est-il pas regrettable d'avoir à rappeler ce principe primordial qu'une chose incomprise ne doit former l'objet d'aucun jugement relatif à son âge historique ? Laissons donc de côté ces considérations plus ou moins fantaisistes ou divinatoires et concentrons tout d'abord notre attention sur la forme matérielle de ce texte pour décider si les incohérences qu'on remarque sont primitives ou si elles sont seulement dues à des erreurs purement fortuites et susceptibles d'être corrigées conformément à la méthode philologique ordinaire. Pour atteindre ce but je soumettrai chaque verset à un commentaire plus soigneux. »

Ce travail d'analyse que j'ai essayé en 1899, il faut le refaire en 1912 en raison des tentatives qui ont vu le jour dans cet intervalle, et sur lesquelles M. Marti nous donne les plus sûres informations.

La critique moderne considère le groupe 1-14 comme une élégie sur la chute de Sidon (*Die Elegie auf den Fall Sidons*) et la première strophe 1*b*-5 est prise pour une « invitation adressée aux navigateurs de Taršiš, qui sont en route pour retourner chez eux, à se lamenter sur la ruine du commerce sidonien ». (*Die erste Strophe v.* 1*b*-5 : *Aufforderung an die heimkehrenden Tartessusfahrer, zu klagen über die Vernichtung des sidonischen Handels.*) Conséquemment la strophe dirait ce qui suit : « Lamentez-vous, vous, navigateurs de Tartessus, que votre citadelle est ravagée ! » C'est en revenant chez eux du pays de Kittim, que la nouvelle leur a été annoncée. » (*Jammert ihr Tartessusfahrer dass eure Feste verwüstet ist !*

Auf der Heimfahrt vom Kittäerlande ist es ihnen kund geworden).

Comme dans ma remarque d'alors, je soutiens encore aujourd'hui que notre verset ne parle ni de la destruction de Sidon, ni de celle de la Phénicie entière, mais du sort lamentable de Tyr seule. La leçon traditionnelle כי שדד מבית מבוא ne présentant aucune idée acceptable, tout le monde en convient, j'ai donc recommandé le groupement intelligible כִּי שֹׁדְדִם בֵּיתָם בָּאוּ : « Lamentez-vous, navigateurs (m. à m. : vaisseaux, navires, אֳנִיּוֹת) de Taršiš, car des spoliateurs sont entrés dans leur maison » (באו pour בוא). La maison, la demeure fixe de ces navigateurs est en première ligne, sinon exclusivement, l'île de Tyr. L'occupation de Tyr par des ennemis a été révélée aux navigateurs tyriens par le pays de Kittim, c'est-à-dire, par les indigènes de l'île de Chypre qui, étant aussi navigateurs, les avaient rencontrés au retour en Phénicie. Notre passage n'indique même pas que les navigateurs de Taršiš aient eu dans leur plan de toucher à l'île de Chypre sur leur route, qui utilisait probablement des stations plus méridionales, comme la Crète et les escales africaines.

Expression caractéristique d'Isaïe : le verbe נִגְלָה dans le sens de « être informé d'un fait, d'un événement » (XXII, 14); partout ailleurs ce verbe signifie « se découvrir, se révéler, apparaître ».

2. Constatons le double sens de la racine hébraïque דמם : le sens fréquent de « se taire, être silencieux » et celui de « gémir, être éploré », qu'il a en commun avec le babylonien « damûmu ». La forme de l'impératif דֹּמּוּ se recommande par le parallélisme בּוֹשִׁי en tête du verset 4.

סֹחֵר צִידוֹן עֹבֵר יָם ou mieux le pl. סֹחֲרֵי צִידוֹן עֹבְרֵי יָם est le complément direct du verbe מִלְאוּךְ (mieux peut-être מִלְאוּךָ) : « (île) pleine de commerçants sidoniens (= phéniciens), voyageurs sur mer ».

3. Ta population, ô île, quoique très nombreuse, était pourtant abondamment pourvue de vivres, grâce aux denrées que tu apportais par voie de mer, plus littéralement : « Et à travers les grandes eaux, les grains du Šiḥor, les moissons du Nil, tu les as importés (הֲבִיאֹתָהּ au lieu de תְּבוּאָתָהּ) et de telle sorte tu

devins (וַתְּהִי) le centre de commerce, le marché (סְחַר ét. const. סַחַר, cf. שְׁכַר ét. const. שְׂכַר) des nations »; avec la vocalisation סַחַר (Prov. XXXI, 18) le mot signifie « commerce ».

Le chambardement de l'école critique mérite d'être connu :

« 2-3. Anéantis sont les habitants de la côte, le marchand de Sidon, qui traversait la mer, dont les messagers étaient sur beaucoup d'eaux, dont la moisson était la semence du Šiḥor, dont le revenu était l'acquisition du monde. » Pour דֹּמּוּ, qui invitait les habitants de la côte phénicienne à se taire, en opposition au v. 6 qui les appelle à se lamenter, lire נִדְמוּ « ils sont anéantis » ou תַּמּוּ « ils ont disparu » (ainsi Duhm); נדמו se recommande mieux parce qu'il est souvent en parallèle avec שֻׁדַּד (v. 1, Cheyne). Ensuite le mot מִלְאוּךְ « ils t'emplissaient », par lequel le masculin אִי (cf. XX, 6) serait interpellé comme un féminin, après le rejet de la *mater lectionis* et le report du ו avant בְּמַיִם רַבִּים (v. 4), est à corriger en מַלְאָכוֹ « son messager » ou en מַלְאָכָיו « ses messagers » (cf. Psaumes, CVII, 23) et le soph pasuḳ est à mettre derrière רַבִּים (Duhm). Pour v. 3 aussi, on doit approuver les propositions de Duhm, selon LXX, d'effacer le mot יְאֹר, qui apparaît comme une glose de שִׁחֹר, ainsi que le mot וַתְּהִי, qui s'est introduit sans doute grâce à la dittographie des lettres précédentes, et de lire, pour le surplus, קְצִירוֹ et תְּבוּאָתוֹ avec le suffixe masculin se rapportant au concept principal, au commerçant sidonien qui navigue sur mer. » (2-3. *Vernichtet sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann von Sidon, Der das Meer befuhr, dessen Boten auf vielen Wassern waren, Dessen Ernte die Saat des Schichor, dessen Einkommen der Welterwerb war. Fur* דֹּמּוּ, *das die Bewohner der phenicischen Küste, im Gegensatz zu v. 6, der sie jammern heisst, zum Schweigen aufforderte, ist* נִדְמוּ « *vernichtet sind* », *oder :* תַּמּוּ « *sie sind dahin* » (*so* Duhm) *zu lesen;* נִדְמוּ *empfiehlt sich mehr, weil es öfter in Parallele zu* שֻׁדַּד (*v. 1*) *steht* (Cheyne). *Dann ist* מִלְאוּךְ « *sie füllten dich* », *womit das mascul.* אִי (vgl. 20, 6) *als Femin. angeredet wäre, mit Auswerfung der mater lectionis und Herübernahme des* ו *vor* בְּמַיִם רַבִּים (v. 3) *in* מלאכו « *sein Bote* » *oder* מַלְאָכָיו « *seine Boten* » *zu verbessern* (vgl.

Ps. 107, 23) *und das Soph pasuk hinter* רַבִּים *zu setzen* (*so* Duhm). *Auch für v. 3 empfehlen sich* Duhms *Vorschläge, nach* LXX, יְאוֹר, *das als Glosse zu* שִׁחֹר *gemeint sein wird, sowie das durch Dittographie der vorangehenden Buchstaben entstandene* וַתְּהִי *zu tilgen und im übrigen* קְצִירוֹ *und* תְּבוּאָתֹה *mit den auf den Hauptbegriff* « *den meerbefahrenden sidonischen Kaufmann* » *bezüglichen Mascul. suff. zu lesen.*)

4. La ruine de Tyr couvrira de honte sa métropole Sidon. La liste de Genèse, X, 15 ne mentionne sur la côte phénicienne (כנען) que cette métropole ; Tyr n'a joué un rôle historique que beaucoup plus tard, puisqu'elle est absente de la légende homérique comme de la correspondance d'El-Amarna. Isaïe prend note de cette circonstance qui abaisse la fierté de Sidon comme fondatrice de colonies prospères : Rougis de honte, ô Sidon ! car Yam (יָם dieu éponyme de la mer), protecteur de la mer (מָעוֹז הַיָּם), en pensant à Tyr réduite à l'état d'une femme qu'un désastre vient de priver de tous ses enfants, dit : « (Ah ! je suis comme si) je n'ai point ressenti de douleurs, je n'ai pas enfanté, je n'ai point nourri de jeunes gens, ni élevé de jeunes filles ; tous mes efforts de vaillante génératrice ont manqué leur but, quel malheur ! »

L'exégèse chirurgicale retranche ce qu'elle ne comprend pas : « מָעוֹז הַיָּם « la citadelle *de la mer* » est une glose de ים (Olshausen, Duhm, Cheyne), qui a amené l'addition לֵאמֹר pour introduire le discours ; mais la glose trouble le contexte et par la « citadelle de la mer » entend désigner Tyr. Mais si Tyr est privée d'enfants, Sidon n'a pas besoin de s'évanouir de honte et si l'on veut entendre Sidon sous la désignation de « citadelle de la mer », on obtient le non-sens que Sidon s'invite elle-même à défaillir. Non ! *la mer* se lamente sur la disparition des habitants de Sidon. Cette ville est devenue tout d'un coup privée d'enfants et cependant il y en avait tant naguère. Il est fait allusion à d'anciens mythes qui font naître de la mer les habitants de la côte. Cf. aussi Daniel, VII, 2 ss. les animaux qui montent de la mer » (מָעוֹז הַיָּם « *die Feste des Meeres* » *ist Glosse zu* יָם (Olshausen, Duhm, Cheyne), *die Beifügung von* לֵאמֹר *zur Einleitung der Rede nachgezogen hat, die Glosse*

stört aber den Zusammenhang und meint mit der « Feste des Meeres » Tyrus. Jedoch wenn Tyrus kindlos dasteht, so braucht Sidon nicht vor Scham zu vergehen und wollte man Sidon unter der « Meeresfeste » verstehen, so erhielte man die Gedankenlosigkeit, dass Sidon sich selber zum Vergehen vor Scham aufforderte. Nein! das Meer jammert über den Untergang der Bewohner von Sidon; jetzt ist es auf einmal kinderlos geworden und doch waren noch vor kurzem so viele da, die gleichsam aus dem Meere hervorgestiegen waren. Es sind hier an alte Mythen angespielt, die die Bewohner am Meeresgestade aus dem Meere geboren werden liessen; vgl auch Dan. 7, 2 f. die aus dem Meere hervorsteigenden Thiere.)

Cette singulière lutte midrachique de si et de car peut continuer à volonté, p. ex. : Si les riverains naissent de la mer, les mers de la Moabitide, de l'Idumée et de l'Égypte, qui n'ont jamais pleuré sur la destruction des habitants de leurs côtes, auraient à se reprocher une dureté de cœur sans égale, et autres ergotages plus saugrenus encore ; on ne sera pas plus avancé.

Le verset est impeccable et repousse toute vivisection.

5. Sous la main leste de l'exégèse du scalpel, ce verset subit son sort inévitable : après l'avoir déclaré non-valeur, on l'arrache et on le jette aux gémonies : « 5 est une glose prosaïque qui rappelle que la chute de Tyr est un mauvais augure pour l'Égypte. D'ailleurs la glose n'est même pas d'une pièce ; כְּשֵׁמַע צֹר explique *la nouvelle qui pénètre en Égypte* comme l'auteur de l'addition 15-18 et la suscription v. 1 par la nouvelle de la chute de Tyr. La liaison de כאשר avec le substantif suivant n'est pas grammaticale et c'est pourquoi שֵׁמַע doit être corrigé avec Grätz en ישמע » (5 *ist eine prosaische Glosse, welche daran erinnert, welche böses Omen die Niederlage Phöniziens für Aegypten ist. Die Glosse ist übrigens nicht einmal einheitlich;* כְּשֵׁמַע צֹר *erklärt « das Gerücht, das nach Aegypten dringt », wie der Ergänzer v. 15-18 und die Ueberschrift v. 1a, vom Gerücht über den Fall von Tyrus. Die Verbindung von* כַּאֲשֶׁר *mit folg. Substantiv ist ungrammatisch und daher* שֵׁמַע mit Graetz *in* יִשְׁמַע *zu verbessern.*)

Le verset reste isaïque avec cette minime correction :

כְּאִשָּׁה שֹׁמֵמָה (pour כַּאֲשֶׁר שֵׁמַע לְ) מִצְרַיִם יָחִילוּ לְשֵׁמַע (pour כְּ) צֹר :
« Pareils à une femme désolée, les Égyptiens tremblent à la (mauvaise) nouvelle de Tyr ».

Isaïe a déjà employé cette image à propos de l'Égypte (XIX, 16) :

בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִצְרַיִם כַּנָּשִׁים וְחָרַד וגו׳ « En ce jour, les Égyptiens trembleront comme des femmes » (littéralement : « En ce jour l'Égypte sera comme les femmes ; elle tremblera »).

Jérémie la lui emprunte à deux reprises (XLVIII, 41 ; XLIX, 22) :

וְהָיָה לֵב גִּבּוֹרֵי מוֹאָב (ou אֱדוֹם) בַּיּוֹם הַהוּא כְּלֵב אִשָּׁה מְצֵרָה.

« Le cœur (le courage) des héros de Moab (ou d'Édom) sera, en ce jour, pareil au cœur d'une femme en travail. »

6. Passez donc à Taršiš (symbole de pays éloïgnés) pour échapper à l'esclavage auquel l'ennemi vous a réduits; lamentez-vous, ô habitants de l'île (de Tyr). C'est le nom de cette ville insulaire qui vient d'être cité au verset précédent. Expression isaïque : יֹשְׁבֵי אִי ; cf. XX, 6.

7. Est-ce elle votre (ville, population) joyeuse dès les temps les plus antiques, que ses pieds emmènent pour émigrer au loin ?

עַלִּיזָה exige le sujet קִרְיָה « ville » (XXII, 2), dont l'absence ne peut être attribuée qu'à un hasard ; le suffixe de קַדְמָתָהּ se rapporte naturellement à l'ensemble « ville joyeuse » et non pas à « ville » seule, comme si la ville se faisait un titre d'honneur de son antiquité (opinion générale). Pour le prophète une pareille prétention n'aurait pas eu assez d'intérêt pour être relevée. Un moraliste sévère reprochera à Paris non d'avoir été une ancienne ville gauloise, mais d'avoir été depuis longtemps « une ville de joie », tandis que l'homme du monde louera Paris d'être « l'éternelle ville-lumière ». Pis encore est l'application à Sidon de 7*b* : « Loin de la patrie les négociants de Sidon s'établissaient ; la puissance et le prestige de Sidon leur procuraient par des traités de commerce la protection dans les pays étrangers, de manière qu'en qualité de « protégés » (גֵּרִים) de l'autorité étrangère, ils pouvaient vaquer tranquillement à leurs affaires... La plupart de ces négociants, après

être restés longtemps à l'étranger, ont pu retourner chez eux et faire de Sidon une cité aisée et joyeuse. » (*Weitweg von der Heimat liessen sich die sidonischen Kaufleute nieder; die Macht und das Ansehen Sidons verschaffte denselben durch Handelsverträge den Schutz in der Fremde, so dass sie als* גרים *« Schutzbefohlene » der fremden Obrigkeiten ungestört ihrem Handel obliegen konnten... Die meisten dieser Kaufleute mochten nach längerem Aufenthalt in der Fremde in die Heimat zurückgekehrt sein und Sidon zu eine wohlhabende und « fröhliche » Stadt gemacht haben.*) Quelque exacte et naturelle qu'elle puisse être, cette remarque ne peut s'appliquer à l'éclaircissement de notre passage, qui parle distinctement d'une fuite forcée pour chercher un refuge et nullement d'entreprises commerciales d'outre-mer. Le verbe לָגוּר suppose toujours un voyage à contre-cœur, une expatriation à laquelle on se décide parce qu'on ne peut pas rester chez soi, avec l'intention de retourner au moment favorable. Précédé de מֵרָחוֹק, le sentiment du regret est encore intensifié, d'autant plus qu'il est préparé par יֹבִלוּהָ רַגְלֶיהָ « que *ses pieds* (qui ne tiennent pas à se fatiguer) la conduisent pour aller s'établir au loin ».

La situation de Tyr concorde au contraire avec la description.

8-9. Qui a décidé cela (ce sort) contre Tyr toujours ornée de couronnes (הַמְעַטְּרָה pour הַמַּעֲטִירָה), dont les commerçants (vivent comme) les princes, dont les trafiquants (partout méprisés) sont (traités comme) les gens les plus honorés de la terre ?

La couronne coiffée par les classes inférieures est le signe d'un orgueil démesuré. Isaïe raille acerbement la couronne d'orgueil des ivrognes d'Ephraïm (עֲטֶרֶת גֵּאוּת שִׁכֹּרֵי אֶפְרַיִם XXVIII, 1, 3) et réserve la couronne d'honneur aux hommes modestes comme marque de sa bienveillance (*ibid.*, 5).

כִּנְעָנֶיהָ, mieux כִּנְעָנִיֶּהָ « ses trafiquants » : le כְּנַעֲנִי était décrié comme fraudeur (Osée, XII, 8 ; Zacharie, XIV, 21 ; Homère).

A retenir que l'emploi du verbe יעץ dans le sens de « décider » caractérise le style d'Isaïe (VII, 5 ; XIX, 24, 27 ; XXIII, 9).

L'idée de changer צֹר en צידון et d'effacer כנעניה comme glose de

כחריה (critiques modernes) dénonce une compréhension insuffisante du verset.

9. La réponse est prévue : « C'est Yahwé qui a fait cela dans le but d'abattre l'orgueil de tout (ce) faste, pour humilier tous (ces) grands de la terre. »

Excellent langage isaïque : ici גאון כל צבי résume מעטירה et שָׂרִים, v. 8 ; de même : צבי תפארת (v. 1, 3) et צפירת תפארה (v. 5) résume עטרת גאות (v. 1, 4) et עטרת צבי (v. 5) ; l'harmonie est complète et les variations sortent de la même plume.

Le grafisme théologique a de la peine à se tirer du gâchis créé par sa fausse acribie.

« Pour la décision de Yahwé, cf. XIX, 12, 17 ; ici, c'est le plan des choses de l'avenir dernier, qui aboutit à abaisser tout objet haut sur terre, naturellement — c'est ainsi qu'il faut compléter — afin d'élever son peuple. Pour l'Isaïe authentique, il en est autrement : Yahwé abaisse toute chose élevée dans son peuple, II, 12 ss. Comme fin de la première ligne, on doit lire avec Duhm לְחַלֵּל גָּאוֹן (non גְּאוֹן), « pour changer en honte l'orgueil ». Ensuite on place mieux כָּל צְבִי après הקל et on remplace le נכבדי ארץ, qui est identique à la fin du v. 8, par les deux premiers mots de 10, qui lui ressemblent graphiquement, mais en lisant ת pour י et en abandonnant le כ final ; on obtient ainsi עֶבְרַת ארץ : pour déshonorer toute magnificence, toute arrogance sur terre. Sur cette correction donnée par Duhm voir encore au v. 10. Comparer aussi le parallélisme de עֶבְרָה et גָּאוֹן XVI, 6, et, sur l'ensemble, Ézéchiel, XXVIII, 1-10. » (9. *Zu dem Rathschluss Jahwes vgl. 19, 12, 17 ; hier ist es der Plan über die letzten Dinge, der darauf ausgeht, alles Hohe auf Erden zu erniedrigen, natürlich wie zu ergänzen ist, um sein Volk zu erheben ; bei dem ächten Jesaja ist es anders : da erniedrigt Jahwe alles Hohe in seinem Volke 2, 12 ff. Als Schluss der ersten Zeile ist mit* Duhm לְחַלֵּל גָּאוֹן (*nicht* גְּאוֹן) « *zu Schanden zu machen die Hoffart* » *zu lesen ; dann stellt man besser* כָּל־צְבִי *hinter* הֵקַל *und ersetzt das mit dem Schluss vom v. 8 identische* נִכְבַּדֵּי אָרֶץ *durch die ihm graphisch sehr nahe kommenden beiden ersten Wörter vom v. 10, nur dass man* ת *für* י *liest und das Schluss-*כ *weglässt, also*

עֶבְרַת אָרֶץ *erhält* : « *zu verunehren alle Herrlichkeit, allen Uebermut auf Erden.* » *Zu dieser von* Duhm *gegebenen Verbesserung s. auch zu v. 10; ferner vgl. die Parallele von* עֶבְרָה *und* גָּאוֹן *16, 6 und zum Ganzen Hes* 28, 1-10.)

Ceux qui restent en dehors de l'orthodoxie grafienne affirment au contraire :

1° Ne trouver dans ce chapitre XXIII aucun vestige d'un avenir mystique.

2° Isaïe annonce l'abaissement de toute élévation d'abord en Israël, afin d'en dégager un petit noyau élu, ensuite dans le reste du monde, afin que les élus étrangers puissent se joindre aux élus israélites.

3. Les prétendues corrections sont d'affreuses mutilations inutiles ; עֶבְרַת אָרֶץ est même une combinaison barbare.

4. Ézéchiel, XXVIII, 1-10 parle du prince de Tyr comme modèle de l'orgueil démesuré, de quel droit les critiques attribuent-ils ce vice au prince de Sidon dans notre oracle intitulé מַשָּׂא צֹר ?

10. Rejeter le groupe עִבְרִי אַרְצֵ fait partie des témérités grafiennes (Duhm); corrigeons simplement עָבְרוּ אַרְצְ[כֶן] « ils (les ennemis) ont passé dans votre pays, vaisseaux (אֳנִיּוֹת, Sept. πλοῖα, pour כַּיְאֹר) de la fille de Taršiš, il n'y a plus de ceinture fortifiante מֵזַח, au sens architectural de « refuge »; Duhm propose la lecture מָחוֹז (Psaumes, CIX, 19) « port »; celle de מָעֹז « refuge » convient mieux à la teneur des versets 11 et 14.

11. Yahwé a tendu la main (pour frapper) dans la direction de la mer ; il a fait trembler les royaumes (maritimes); Yahwé a ordonné concernant la Phénicie (Chana'an) pour saccager ses refuges (lire לְשַׁדֵּד מָעוּזֶּיהָ pour לַשְׁמִד מָעֻזְנֶיהָ).

12-13. Ces versets continuent la série des mal logés. L'École les classe d'une façon curieuse : le v. 12 serait une glose sans rien gloser, le v. 12 gloserait la glose qui a le tort d'être obscure. Ceci demande explication; écoutons notre savant informateur :

« 12 וַיֹּאמֶר est une glose prosaïque, qui conçoit à tort ce qui suit comme parole et ordre de Yahwé (cf. צִוָּה v. 11), tandis que le poète prononce lui-même l'élégie. D'autre part le

mot בְּתוּלַת, qui allonge trop la seconde partie du verset et manque dans les Septante, est un élément secondaire dans le texte. » (וַיֹּאמֶר *ist prosaische Glosse, die das Folgende unrichtig als Jahwes Wort, als seinen Befehl vgl.* צִוָּה *v. 11 auffasst, während der Dichter die Elegie selber spricht. Ebenso ist* בְּתוּלַת, *das den zweiten Teil des Verses verlängert und in LXX fehlt, ein sekundäres Element im Text.*)

Sans grande peine certains lecteurs diront au contraire :

Que les versets 12-13 sont aussi poétiques que tout le reste du chapitre.

Qu'une composition même mêlée de poésie et de prose peut être le produit instantané du même auteur.

Que l'École a dépassé son droit en admettant que le fictif glossateur, en employant le verbe צִוָּה, a commis une erreur.

Que, en raison de l'habitude d'attendre toujours l'inspiration de la part de Dieu, toute la poésie prophétique peut être regardée comme commandée par lui.

Qu'enfin, Massore et Septante ont le mot בְּתוּלַת : conservons-le, nous aussi.

Yahwé, par la bouche du prophète, conseille aux Phéniciens dévastés (figurément : « violentée, vierge fille de Sidon ») : c'est fini de ta joie, quand même tu passerais dans l'île de Chypre pour y chercher un asile, tu n'y trouverais pas de repos (littéralement : « lève-toi, passe à Kittim, là aussi il n'y aura pas de repos à toi »).

Pour עברי... כתים cf. Jérémie, II, 10 : עִבְרוּ אִיֵּי כִתִּיִּים ; la correction כתימה n'est pas nécessaire. Le ketib כִּתִּיִּים est une réminiscence de ce passage.

13. Malgré l'apparence, le texte de ce verset est dans un état parfait ; les corrections nécessaires se bornent à quelques mots particuliers, concernant en partie les désinences du nombre.

Texte traditionnel.

הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה לציים הקימו בחוניו עוררו ארמנותיה שמה למפלה

Texte rectifié.

הֵנּ[ךְ כְּ]אֶרֶץ כַּשְׂדִּים זֶה הָעָם [כִּ]לֹא הָיָה אַשּׁוּר יָ[עַ]ד [עָרָ]ה לְצִיִּים הַ[שְׁ]מוּ בְּחוּנֶיהָ עִרְ[עֲ]רוּ

ארמְנותיה שִׂמָהּ למפלה

« Tu (Sidon-Chanaan = Phénicie) es comme le pays de Casdim. Ce peuple est comme s'il n'était pas ; les Assyriens ont destiné sa ville aux bêtes du désert, ils ont dévasté ses citadelles, renversé ses palais et l'ont transformée en ruine. »

Au lieu de cette proposition limpide, fermement liée et impeccable au point de vue de l'hébreu, l'École chirurgicale nous sert des chiffons déplorables :

N° 1 : הֵן אֶרֶץ כִּתִּים הִשְׁמִיד שָׂמָהּ לְמַפֵּלָה « Voici, le pays de Kittim il a ravagé, il en a fait un tas de ruines ». (*Siehe, das Land der Kittäer hat er verheert, es zum Trümmerhaufen gemacht.*) La destruction de cette île tombe du ciel et l'auteur ne dit pas par qui et pour quelle cause l'île a été détruite.

La lecture massorétique ארץ כשדים « vient de la forme abrégée primitive ארץ כ׳ השמיד » (*aus* כ׳ השמיד *sei* כַּשְׂדִּים *entstanden*). C'est très ingénieux, on a seulement oublié que les Chaldéens se trouvent aussi dans la version grecque, faut-il croire que l'original des Septante avait également la forme acrologique כ׳ et, ce qui plus est, associée au verbe השמיד, dont ni cette version ni le texte hébreu ne portent la moindre trace ?

N° 2 : Glose se rapportant à כִּתִּים, primitivement ainsi formulée :

זֶה הָעָם אֲשֶׁר יְסוּדָהּ לְצִיִּים [= לְצִידֹנִים] הֵקִימוּ בַחוּנָיו עָרָיו וְאַרְמְנוֹתָיו

Sens admis :

Das ist das Volk, das eine Kolonie der Seefahrer [resp. der Sidonier] ist, welche seine Warten, Städte und Paläste errichteten.

« (Kittim) est le peuple qui est une colonie des navigateurs [ou des Sidoniens], lesquels ont érigé ses observatoires, ses villes et ses palais. »

Dans l'usage ordinaire on dirait si peu « ce peuple est une colonie des Sidoniens » (*Dieses Volk ist eine Kolonie der Sidonier*) qu'on ne dirait en parlant des Indous : « ce peuple est une colonie des Anglais », ou en parlant du Congo « ce peuple est une colonie des Français » ; on dit immanquablement : « l'Inde est une colonie anglaise ou de l'Angleterre » et « le Congo est une colonie française ou de la France ». Dans le cas présent, l'hébreu dira de même אֶרֶץ

כִּתִּים מוּשַׁב צִדּוֹנִים (מוֹשָׁב לְצִדּוֹנִים ou) הוּא. L'expression זה העם ne peut donc pas être rattachée au fictif יְסוּדָהּ, qui n'a d'ailleurs aucunement la signification de « colonie », qu'on lui attribue pour le besoin de la cause.

Mais encore une fois, à quoi sert la seconde glose, expliquant les travaux des Sidoniens dans l'île de Chypre et n'ayant aucun rapport avec le sujet de notre chapitre ? Au lieu de trouver là une réponse inévitable, on nous renseigne sur les erreurs interprétatives des glossateurs :

« Cette remarque, qui voulait désigner les Chypriotes comme une des colonies sidoniennes, a été mal comprise : on a lu אַשּׁוּר יְסָדָהּ « Assur l'a fondée » ; עָרָיו « ses villes » a été corrompu (volontairement ?) en עוֹרְרוּ « ils ont renversé » ou « ils ont mis à nu » et finalement לֹא הָיָה « il n'était pas auparavant » (non « est devenu néant ») s'est introduit dans le texte (comment? par interpolation ?). Cette explication de DUHM rend le mieux compte de la genèse du texte. » (*Diese Bemerkung, welche die Cyprioten als eine der sidonischen Kolonien bezeichnen wollte, wurde missverstanden : man las* אַשּׁוּר יְסָדָהּ « *Assur hat es gegründet* », עָרָיו « *seine Städte* » *ist in* עוררו « *sie störten auf* » *oder* « *sie legten blos* » *verdorben, und schliesslich kam* לֹא הָיָה = « *es war vorher nicht* » (*nichts* « *ist zu Nichte geworden* ») *in den Text. Diese Auffassung* DUHMS *erklärt am ehesten die Entstehung des Textes.*)

14. Reprise de la formule de lamentation du premier verset : « Lamentez-vous, vaisseaux de Taršiš, car votre refuge a été ravagé » (מָעֻזְּכֶן cf. v. 4 et 11). L'élégie est maintenant étroitement encerclée et reliée dans toutes ses parties..

La tentative de Duhm-Marti de voir dans cet oracle — œuvre d'Isaïe relative à la destruction de Tyr — une allusion à la destruction de Sidon par Artaxerxès Ochus en 348 avant J.-Chr. manque de tout fondement. Des critiques peu craintifs, comme CHEYNE et KITTEL, l'ont parfaitement compris, bien qu'ils admettent que le fond isaïque ait subi une refonte plus tard (*weshalb auch die Annahme* CHEYNES *und* KITTELS *zu verwerfen ist, die Elegie gehe auf eine jesajanische später überarbeitete Grundlage zurück, in welcher der Prophet den Fall von Tyrus* (!) *geweissagt* (!) *habe*).

Que l'élégie se rapporte à Tyr, c'est certain ; que les prévisions d'Isaïe ne se soient accomplies qu'en partie et que sur une petite échelle, c'est aussi certain, mais l'idéalisme politico-religieux ne subit-il pas nécessairement de pareilles atténuations en se jetant dans le courant infini de l'histoire humaine?

b) 15-18. Relèvement final de Tyr par sa conversion à la religion de Yahwé.

Après avoir dépeint l'abaissement de Tyr dans la frémissante élégie qui précède, Isaïe rattache le sort de cette cité éprouvée à son sublime idéal de la conversion de l'humanité au yahwéisme, thème déjà traité par son contemporain plus âgé Michée (II, 5 = Michée, IV, 1-8). Les terribles catastrophes prévues pour Israël, Assur, Égypte-Éthiopie, aboutiront à cette radicale réforme religieuse et morale dont Jérusalem amendée sera le centre lumineux (II, 2 ; IV, 2-6 : XI, XVIII, 7 ; XIX, 19-25) ; est-il possible que la plus grande puissance commerçante du monde, la cité de Tyr, qui draine d'immenses richesses, surtout par suite de son commerce maritime, est-il possible, est-il désirable que les acteurs de cette œuvre grandiose de la navigation périssent jusqu'au dernier homme et demeurent à tout jamais exclus de la nouvelle association d'adorateurs de Yahwé à Jérusalem ? Isaïe, quoiqu'il détestât cordialement les accumulateurs de trésors, peu scrupuleux en général, n'a pu se résoudre à cette extrémité. Il a trouvé un biais : après 70 ans de décadence, Tyr repentie reviendra à ces opérations fructueuses grâce à l'assistance de Yahwé même ; mais les richesses, au lieu de s'y accumuler pour augmenter le faste et le luxe des hommes du monde, seront employées à défrayer les dépenses du sanctuaire jérusalémitain. Tyr sera pour ainsi dire la banque universelle du yahwéisme. La solution est ingénieuse et hautement poétique.

15. והיה ביום ההוא « il arrivera en ce jour », formule prophétique fréquente = alors (quand la catastrophe sera accomplie), Tyr sera oubliée (וְנִשְׁכַּחַת pour וְנִשְׁכְּחָה) pendant 70 ans, durée du règne d'un roi ; après les 70 ans l'état de Tyr rappellera (mot à mot : « il sera à Tyr comme ») la chanson de la courtisane (כְּשִׁירַת הַזּוֹנָה = כִּבְשִׁירַת הז').

ונשכחת est une simple faute de scribe et nullement un aramaïsme : la forme verbale du נפעל n'existe pas en araméen (contre Marti).

שבעים שנה כימי מלך אחד « 70 ans comme les jours d'un roi » ne peut pas signifier : « aussi longtemps qu'un seul et même roi ou la même dynastie (cf. Daniel, VII, 17) gouvernera, donc : jusqu'à ce que surgira un nouveau roi qui ne continuera pas la politique de son prédécesseur, qui ne saura plus rien de sa haine contre Tyr, comme le nouveau Pharaon (Exode, I, 8) de Joseph » (*so lange ein und derselbe König resp. eine und dieselbe Dynastie* (*vgl. Dan. 7, 17*) *regiert, also bis ein anderer König aufkommt, der die Politik seines Vorgängers nicht fortführt, von dem Hass gegen Tyrus nichts mehr weiss, wie der neue Pharao Ex I, 8 von Joseph*). Un pareil enchevêtrement de politique captieuse aurait été évité par les mots clairs עַד יָקוּם מֶלֶךְ חָדָשׁ « jusqu'à ce que surgisse un nouveau roi ». Il est plus naturel de penser que l'histoire populaire connaissait un roi qui aurait régné 70 ans, pendant lesquels Tyr avait atteint le maximum de sa prospérité, comme le règne de Salomon en Israël. Il est même possible que la légende se soit attachée au roi Hiram, correspondant et allié de Salomon. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le nombre de 70 ans, ayant une cause raisonnable, force à admettre qu'il a servi de modèle à Jérémie pour évaluer à 70 ans la durée de l'exil babylonien de Juda (Jérémie, XXV, 9-11 ; XXIX, 10), où elle n'a aucun motif imaginable (contre Marti).

16. La chanson sur la courtisane est bien cadencée :

קְחִי כִנּוֹר   הֵיטִיבִי נַגֵּן
סֹבִּי עִיר   הַרְבִּי שִׁיר
זוֹנָה נִשְׁכָּחָה   לְמַעַן תִּזָּכֵרִי

« Prends le kinnor,   « Joue bien,
« Fais le tour de la ville,   « Chante beaucoup,
« Courtisane oubliée !   « Pour qu'on se souvienne de toi !

17. La fameuse courtisane Tyr, oubliée depuis 70 ans, a perdu tous ses attraits et sent la mort l'envahir. Sur le bord du tombeau, Yahwé se rappelle gracieusement la prostituée moribonde ; aussitôt elle devient apte à reprendre son

ancien trafic lucratif (וְשָׁבָה לְאֶתְנַנָּה) et à entretenir des relations commerciales (וְזָנְתָה) avec tous les royaumes de la terre, sur la surface du sol, pléonasme qui recèle l'idée que le commerce international s'exerce surtout dans les pays qui possèdent une organisation stable, celle de la royauté. Il va sans dire que la renaissance d'un commerce si étendu ne se fera pas spontanément, comme par un coup de baguette magique, mais au cours de plusieurs années d'activité de la part des habitants et de succès grandissant d'année en année jusqu'à son développement complet. Il est également évident que l'adhésion des Tyriens au culte de Yahwé ne se fera pas d'un seul coup de la part de la masse tout entière, mais par petits groupes, qui, par les événements qui se passeront chez eux et dans les pays voisins, arriveront à reconnaître la vanité de leurs idoles et la toute-puissance du dieu d'Israël. Isaïe nous a déjà décrit la conversion d'un groupe important.

« En ce jour, dit-il, il y aura cinq villes dans le pays d'Égypte, qui parleront la langue de Phénicie et jureront (fidélité) à Yahwé Ṣebaoth; une de ces villes portera le nom phénicien de *Ir-ha-heres* » (« ville de la ruine ») עִיר הַהֶרֶס (XIX, 18). On peut même conjecturer que, dans l'esprit d'Isaïe, la conversion de ce groupe phénicien d'Égypte servira de point déterminant pour la conversion, toujours graduelle et par groupes, de la masse égyptienne en sa totalité.

Faute de ne pas s'être rendu compte de ce processus logique et inévitable de la conversion prévue de Tyr, la jeune critique est tombée dans la singulière aberration de faire de la morale au judaïsme. Le point mérite d'être sérieusement médité :

« Le salaire des *Kedêšim* appartenait au trésor des temples près desquels ils se prostituaient et le Deutéronome, XXIII, 18 ss. repousse les dons pareils pour le temple de Jérusalem; mais pour l'interpolateur, le nom ne fait plus rien, אֶתְנַן et קֹדֶשׁ ne sont pas pour lui incompatibles, aussi peu que קָדֵשׁ et קְדֵשָׁה, et la conduite de ces « saints » ou de ces « voués » dans le temps ancien ; le judaïsme retourne précisément en partie au vieux paganisme ; l'éthique n'a plus rien à dire, comme chez les prophètes (cf. aussi le Korban dans le Nouveau Testament : Marc, VII, 11), pourvu que le profit du commerce

mondial de Tyr soit avantageux aux juifs, de façon qu'ils puissent manger à satiété et s'habiller splendidement. Comparer pour עָתִיק « respectable, convenable, superbe », Proverbes, VIII, 18. Les Juifs ne sont-ils pas les prêtres du monde entier, LXI, 5 ss.? les païens sont leurs serviteurs et leurs esclaves et c'est à Jérusalem qu'affluent tous les dons des peuples, XLV, 14; Aggée, II, 7-9 et particulièrement Is. LX, 11; XVIII 17. » (*Der Buhlerlohn der Kedeschen gehörte in den Schatz der Tempel an denen sie sich prostituierten und noch das* DTN 2, 18 f. *lehnt solche Gaben für den Tempel in Jerusalem ab; aber für den Ergänzer schadet der Name nichts mehr.* אֶתְנַן *und* קֹדֶשׁ *sind für ihn nicht inkompatibel, so wenig als die Namen* קָדֵשׁ *und* קְדֵשָׁה *und das Treiben dieser « Heiligen » oder « Geweihten » in der alten Zeit.* קֹדֶשׁ *heisst nur Weihgabe, das Judentum kehrt eben teilweise zum alten Heidentum zurück; die Ethik spricht nicht mehr mit, wie bei den Propheten (vgl. auch das Korban im* NT *Mk.* 7, 11), *wenn nur der Gewinn des Tyrischen Welthandels den Juden zu Gute kommt, dass sie sich satt essen und herrlich kleiden können; vgl. zu* עָתִיק *« altehrwürdig, stattlich, herrlich » Prv.* 8, 18. *Die Juden sind ja die Priester der ganzen Welt* 61, 5 f., *die Heiden ihre Diener und Sklaven und nach Jesusalem strömen die Gaben de Völker zusammen* 48, 14; *Hag.* 2, 7-9 *und bes. Jes.* 60, 11; 18, 17.)

Occupons-nous d'abord de la question légale.

Première erreur : Le métier des *Kedêšim* n'a rien à voir avec le temple : ces individus, hommes et femmes, vivent de la prostitution ; le gain est leur propriété personnelle. Juda croit avoir commerce avec une *kedêša* et trouve en elle sa bru chananéenne Thamar (Genèse, XXXVIII, 12-22). Dans ce récit זוֹנָה « courtisane » et קְדֵשָׁה sont synonymes et le verbe qui exprime l'exercice de ce métier est constamment זנה « forniquer ». Le livre de Sainteté (Lévitique, XIX, 29) défend au père israélite de profaner sa fille pour la rendre courtisane אַל תְּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ et en donne le motif moral « pour que la terre (= les gens) ne devienne pas fornicatrice et que le monde (= la

société) ne soit pas plein d'impureté .f; Deutéronome, XXIII, 18 spécialise encore plus clairement la défense du Lévitique : « Qu'il n'y ait pas de *Kedêša* parmi les filles d'Israël et qu'il n'y ait pas de *Kâdêš* parmi les fils d'Israël » (לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל) ; ce n'est plus le père seul qui doit veiller à la pureté de sa famille, c'est le peuple tout entier qui en est chargé. Comme mesure de précaution, ce dernier législateur défend d'accepter dans le temple de Yahwé, pour paiement d'un *vœu*, l'argent qui a servi de salaire à une courtisane ou de prix à un *keleb* « chien » (qualification méprisante du *kâdêš*), en ajoutant que ces deux individus sont l'objet de l'abomination de Yahwé (לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית יהוה אלהיך כי תועבת יהוה אלהיך גם שניהם). De tous ces exemples il résulte que la prostitution en Israël avait toujours un caractère civil, sans aucun lien avec la religion de Yahwé. Chez les Yahwéistes les termes אתנן et זנה, qui viennent de l'époque païenne, ne sont plus employés que dans le sens relatif très usé de « gain, profit » et d'entretien des relations lucratives. Isaïe emploie ces termes à l'égard de Tyr, qu'y at-il là de choquant ? Quand ils entendent dire : « j'aime les fleurs », « j'adore les petits fours », « ce texte est adultéré », les jeunes critiques sont-ils choqués ? ils le disent eux-mêmes sans penser à aimer d'amour sexuel les petits fours, à rendre un culte divin aux fleurs, ou à un viol de la foi conjugale commis avec le texte ? Ils ne deviennent pudibonds que lorsqu'ils trouvent ces sortes d'expressions dans les écrits de l'Ancien Testament. En se voilant la figure et en rougissant jusqu'aux oreilles, ils concluent de notre passage que le *judaïsme* retourne en partie à l'ancien paganisme, que l'éthique ne s'en mêle plus comme chez les prophètes, pourvu que le profit du commerce tyrien soit avantageux aux Juifs (*das Judentum kehrt eben teilweise zum alten Heidentum zurück ; die Ethik spricht nicht mehr mit, wie bei den Propheten, wenn nur der Gewinn des tyrischen Welthandels den Juden zu gute kommt*). Que le divin critique des *pharisiens* avait raison de dire : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin et qui avez abandonné ce

qu'il y a de plus important dans la loi (savoir) : la justice, la miséricorde et la foi (Matthieu, XXIII, 23) ! » Moins scrupuleux que Jésus, qui limitait ses accusations aux pharisiens *hypocrites* de son époque, les piétistes grafiens englobent dans leur anathème le *judaïsme tout entier*, même celui qui est antérieur à la naissance du pharisaïsme et dont ils affirment découvrir les germes dans le recueil actuel de l'Ancien Testament. Ne faut-il pas, selon la théorie paulinienne, que la morale chrétienne se soit révélée au milieu d'une obscurité séculaire ?

Et la morale violée, où est-elle, redoutables passeurs de moucherons ! Quel crime commettent donc les justes de la Jérusalem future — créés d'ailleurs par une imagination patriotique surchauffée — à accepter une forte pension individuelle de la main de néophytes Tyriens, qu'en peu de temps leur dieu commun a rendu millionnaires ? Franchement immorale semble plutôt être une sentence qui recommanderait aux pauvres de se faire donner une pension de force, et cette recommandation incroyable est parfaitement et dans tous ses détails évangélique. Puisqu'on semble ne s'en pas souvenir, reproduisons la littéralement :

10. « Ne (préparez) ni un sac pour le chemin, ni deux habits, ni souliers, ni bâton, car celui qui travaille (sous-entendu : « pour moi ») mérite qu'on le nourrisse.

11. En quelque ville ou en quelque village que vous entriez, informez-vous qui est digne (de vous loger) et demeurez chez lui jusqu'à ce que vous vous en alliez.

12. Entrant dans la maison, saluez-la, en disant : que la paix soit dans cette maison !

13. Si cette maison en est digne, votre paix viendra sur elle : si elle n'en est pas digne, votre paix reviendra à vous.

14. Lorsque quelqu'un ne voudra pas vous recevoir, ni écouter vos paroles secouez, en sortant de cette maison ou de cette ville, la poussière de vos pieds.

15. Je vous dis en vérité : au jour du jugement Sodome et Gomorrhe seront traitées moins rigoureusement que cette ville » (Matthieu, X, 10-15).

Pas un mot de plus : tout homme de conscience fera la comparaison.

Mais les virginales âmes grafiennes paraissent également voir de loin plus que de près.

L'emploi des mots אֶתְנַן et זֹנָה les effarouche, bien qu'ils aient perdu l'ancien sens « d'impur » et ne désignent plus que le « gain » et le « commerce » ; que diraient-ils si le soi-disant *interpolateur* des versets 17-18 les avait employés dans le sens propre, impur et païen ? ne l'auraient-ils pas exécré comme le faux prophète Balaam qui, selon l'aggada, excita Israël à la débauche charnelle ? Eh bien, ils ne se récrient nullement devant cette conduite consignée dans l'évangile, ils glorifient plutôt la vile prostituée et le mystique bénéficiaire de son gain impur (Matthieu, XXVI, 6-13 ; cf. Marc, XIV, 3-9).

6. « Or, Jésus étant à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux,

7. une femme vint à lui avec un vase d'albâtre (plein) d'une huile de parfum de grand prix, qu'elle lui répandit sur la tête lorsqu'il était à table.

8. Ce que les disciples voyant, ils s'en fâchèrent, et dirent : A quoi bon cette perte ?

9. Car on aurait pu vendre ce parfum bien cher et en donner (l'argent) aux pauvres ?

10. Mais Jésus, sachant (ce qu'ils disaient), leur dit : Pourquoi faites-vous de la peine à cette femme ? Ce qu'elle vient de faire envers moi est une bonne œuvre.

11. Car vous avez toujours des pauvres parmi vous ; mais pour moi, vous ne m'aurez pas toujours.

12. Et lorsqu'elle a répandu ce parfum sur mon corps, elle l'a fait pour m'ensevelir (par avance).

13. Je vous dis, en vérité, partout où sera prêché cet évangile, (c'est-à-dire) dans tout le monde, on racontera à la louange de cette femme ce qu'elle vient de faire. »

Saint Jean, témoin oculaire de l'incident, fournit des circonstances qui rehaussent l'intérêt de son récit (Jean, XII, 1-8) :

1. « Six jours avant la pâque, Jésus vient à Béthanie, où était mort Lazare, qu'il avait ressuscité.

2. On lui apprêta là à souper; Marthe servait et Lazare était un de ceux qui étaient à table avec lui.

3. Mais Marie ayant pris une livre d'huile de parfum de vrai nard qui était d'un grand prix, elle le répandit sur les pieds de Jésus et les essuya avec ses cheveux, et (toute) la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum.

4. Alors l'un de ses disciples, Judas Iscariote, qui devait le trahir, dit :

5. Pourquoi n'a-t-on pas vendu ce parfum trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres?

6. Il disait ceci non qu'il se souciât des pauvres, mais parce qu'il était larron, et qu'ayant la bourse, il portait l'argent qu'on y mettait.

7. Mais Jésus dit : Laissez-la faire, parce qu'elle a gardé ce parfum pour le jour de ma sépulture.

8. Car vous avez toujours des pauvres parmi vous; mais pour moi vous ne m'aurez pas toujours. »

Éclairons d'un mot cette phase typique :

Marie, la sœur de Lazare, était — on le verra bientôt — une femme *pécheresse*, adjectif galant qui équivaut au mot franc « courtisane ». Elle s'est convertie à l'adoration de Jésus comme messie-dieu lorsque celui-ci ressuscita Lazare. Jésus et ses apôtres soupent chez elle, ayant à table le ressuscité. Marie parfume le corps de Jésus avec de l'huile de parfum valant *trois cents* deniers. Comment a-t-elle pu entrer en possession de l'huile précieuse et à quoi lui servait-elle? Il paraît donc que, grâce à ses attraits fascinants, son métier de femme galante était en pleine prospérité et tout le monde sait que les marchandes d'amour ne peuvent pas se passer de toilettes parfumées. C'est encore avec le gain tiré de la prostitution qu'elle a pu faire les dépenses du souper que prirent chez elle le maître avec ses douze disciples. Un repas pour treize personnes si hautement respectées par le peuple doit être soigneusement préparé et doit coûter une somme rondelette. Mais la charmante hôtesse était riche et généreuse et Jésus a fermé les yeux sur le reste.

Saint Luc, qui ignore Lazare et ses sœurs, nous transmet une anecdote empreinte du même esprit. Je laisse aux exé-

gètes pieux la tâche de l'accorder ou non avec l'incident précédent de Béthanie, et je me borne à reproduire fidèlement les paroles du troisième évangéliste (Luc, VII).

36. Un pharisien ayant prié Jésus de manger chez lui, il entra dans son logis et se mit à table.

37. En même temps une femme de la ville, qui était *pécheresse* (peccatrix, ἁμαρτωλός), ayant su qu'il était à table chez ce pharisien, vint avec un vase d'albâtre (plein) d'huile de parfum,

38. et se tenant derrière lui à ses pieds, elle commença à les arroser de ses larmes, et elle les essuyait avec ses cheveux, les baisait et y répandait ce parfum.

39. Ce que voyant le pharisien qui l'avait invité, dit en lui-même : Si cet homme était prophète, il saurait qui est celle qui le touche, et que c'est une *pécheresse*.

40. Alors Jésus prenant la parole, lui dit : Simon, j'ai quelque chose à vous dire. Il répondit : Maître, dites.

41. Un créancier avait deux débiteurs; l'un lui devait deux cents deniers, l'autre cinquante;

42. mais comme ils n'avaient point de quoi les lui rendre, il leur remit à tous deux leur dette. Lequel des deux l'aimera donc davantage?

43. Simon répondit : Je crois que ce sera celui auquel il a plus remis. Jésus lui dit : Vous avez bien jugé.

44. Et se tournant vers la femme, il dit à Simon : Voyez-vous cette femme ? Je suis entré dans votre maison, vous ne m'avez point donné d'eau pour (me laver) les pieds; et elle au contraire a arrosé mes pieds de ses larmes, et les a essuyés avec ses cheveux.

45. Vous ne m'avez point donné de baiser; mais elle, depuis qu'elle est entrée, n'a cessé de baiser mes pieds.

46. Vous n'avez point répandu d'huile sur ma tête, et elle a répandu (ses) parfums sur mes pieds.

47. C'est pourquoi je vous déclare que beaucoup de péchés lui seront remis, parce qu'elle a beaucoup aimé; mais celui à qui on remet moins, aime moins.

48. Alors il dit à cette femme : Vos péchés vous sont remis.

49. Et ceux qui étaient à table avec lui commencèrent à

dire en eux-mêmes : Qui est celui qui remet même les péchés?

50. Et Jésus dit encore à cette femme : Votre foi vous a sauvée ; allez en paix.

Ce récit est précédé par l'aveu suivant (v. 34) : « Le Fils de l'homme (moi dieu-homme) est venu mangeant et buvant, et vous dites de lui : c'est un homme de bonne chère, et qui aime à boire du vin ; c'est l'ami des publicains et des *pécheurs* », et plus crûment encore : « Je vous dis en vérité, les publicains et les femmes prostituées vous devanceront dans le royaume de Dieu » (Matthieu XXI, 31). L'habitude de prendre des repas chez les *pécheresses* n'est pas niée ; l'anecdote de Béthanie la corrobore au surplus. Morale : Jésus et les apôtres ont mangé et bu (et probablement aussi changé de tunique) chez une prostituée *réelle* et bénéficié sans scrupule du rapport de son infâme salaire (אֶתְנַן). Vous trouvez cela dans l'ordre. Israël, qui se sent être le peuple-prêtre de l'humanité, rêve — l'idéal prophétique n'est qu'un rêve — que l'humanité convertie, Tyr comprise, se chargera de son entretien matériel, comme l'étaient jadis les prêtres parmi les autres tribus israélites et que de tous côtés afflueront les richesses du monde pour faire de sa capitale et de son sanctuaire un centre religieux d'incomparable magnificence. Vous le trouvez rapace et immoral.

Comparez et réfléchissez ! L'exaltation de l'éthique est chose louable, mais la tendance à l'accaparer pour sa secte est une entreprise imprudente.

Passons enfin au seul point non examiné encore, à la solution donnée par la jeune école à la composition et à l'addition des versets 15-18.

« Le *compléteur* qui a rapporté les versets 1-14 à Tyr voyait l'accomplissement de l'élégie, qu'il avait prise pour une prophétie, dans la chute de Tyr sous Alexandre le Grand, 332 avant le Christ. Alors la puissance de Tyr fut effectivement brisée, la meilleure partie de son commerce passa à Carthage et une puissante rivale surgit dans la ville récemment fondée, Alexandrie. Mais Tyr s'est pourtant remise en quelque sorte sous le gouvernement des Ptolémées et des Séleucides. Déjà en 275 ou 274 av. J.-Chr., moins de soixante-dix ans après la

conquête de l'an 332 av. J.-Chr., elle commence une nouvelle ère (SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, 74) et Zacharie, IX, 2-3 atteste une nouvelle floraison de Tyr. Ce temps de nouvelle floraison est celle que vise le *compléteur*, que nous devons placer au IIe siècle ; ce sera lui aussi qui aura ajouté v. 1a et changé au v. 8 צידון en צר. » (*Der Ergänzer, der v. 1-14 auf Tyrus bezog, sah die Erfüllung der von ihm als Prophetie gefassten Elegie in dem Falle von Tyrus unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. Damals wurde in der That Tyrus' Macht gebrochen, der beste Teil ihres Handels ging auf Karthago über und in dem neu gegründeten Alexandria entstand eine mächtige Rivalin. Aber Tyrus hat sich unter der Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden doch wieder einigermassen erholt. Schon 275 oder 274 v. Chr., keine siebzig Jahre nach der Eroberung von 332 v. Chr., beginnt es eine eigene Aera* (SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 74) *und auch Sach. 9, 2, 3 beweist für ein neues Aufblühen von Tyrus. Diese neue Blütezeit hat der Ergänzer im Auge, den wir wohl in das 2. Jahrh. zu setzen haben; er wird auch die Ueberschrift v. 1a beigefügt und. v. 8* צידון *in* צר *geändert haben*).

Le premier lecteur venu opposera, pas mal étonné :

1° Que le fait de la décadence de Tyr n'ayant duré que 52 ans, un écrivain contemporain de la reprise ne pouvait pas être assez ignorant ou assez étourdi pour écrire « soixante-dix » au lieu de « cinquante-deux » ;

2° Qu'un écrivain juif n'aurait pas été assez fou pour voir dans la nouvelle Tyr une ville convertie au culte de Yahwé et vouant les bénéfices de son commerce à l'entretien de Jérusalem et de son sanctuaire ;

3° Qu'en réalité le polythéisme tyrien célébra alors sa renaissance par l'assimilation de ses dieux aux dieux grecs et gagna par là un attrait artistique qu'il n'a jamais possédé.

Cela lui suffira pour juger la méthode du paulinisme moderne.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

LES NOUVEAUX PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE

Achikar

(*Suite.*)

Supplément.

Le héros de notre roman, Achikar, est sensé avoir exercé sa haute fonction de vizir sous les rois assyriens Sennachérib et Assarhaddon, qui se succédèrent comme père et fils sur le trône de Ninive. Pourquoi à cette date seulement et non pas, par exemple sous les règnes de Tiglatpiléser et de son fils Salmanéser? Ces règnes furent relativement plus glorieux que ceux de Sennachérib et son successeur. Sennachérib se fait lui-même gloire des actes héroïques de ses ancêtres (II Rois, XVIII, 33-36; Isaïe, XXXVI, 18-20; XXXVII, 10-13). Un romancier habile comme le nôtre suit, de préférence le courant des légendes populaires, qui ont dû être plus impressionnées des grandes œuvres perpétuées par les monarques universellement célèbres que de distinguer arbitrairement un couple de rois aux actes assez effacés et surtout Sennachérib, dont les guerres contre la Susiane et la Babylonie, menées avec une horible cruauté, finirent par lui être fatales. Il n'y a qu'un romancier juif d'Éléphantine qui pût avoir l'idée de donner la préférence au règne de Sennachérib parce qu'il joue un rôle exceptionnel dans l'histoire juive sans devenir un objet de haine particulière pour des Éphraïmites. Les Judéens seuls ont eu à souffrir de son invasion, l'ancien pays d'Israël, depuis Sargon, constituait une province de l'Assyrie gouvernée par un Paḥat assyrien. Comme membre de la communauté d'Éléphantine et éphraïmite d'origine, Achikar

devait être favorable à Sennachérib et avec plus de raison encore à son fils Assarhaddon. Ne connaissant pas la vraie histoire assyrienne, le romancier fait de Sennachérib un homme très âgé et le laisse mourir paisiblement à Ninive à une époque de grande prospérité, créée tout entière par la bonne administration du vizir israélite précédent, qui lui a été rendu familier par l'histoire de son vénérable ancêtre Joseph dans l'antique Égypte. Les épreuves d'Achikar sont modelées sur celles de ce dernier : Joseph est jeté en prison à la suite des fausses accusations de sa patronne, Achikar est l'objet d'une condamnation à mort qui se transforme en emprisonnement indéfini. L'un et l'autre doivent leur délivrance à la reconnaissance de leur innocence par le roi grâce à l'intervention d'un officier. La biographie de Joseph dédaigne de s'occuper du sort de la vile accusatrice du juste, tout le monde le devinait d'ailleurs, l'Orient n'étant pas indulgent envers les femmes. L'auteur de notre roman fait au contraire de la punition de Nadan le fondement de son récit, sur lequel il peut entasser à volonté tous les genres de maximes morales ou simplement utiles à ses lecteurs. Par égard pour la situation Achikar, à l'exemple de Joseph, ne parle ni de Yaho, ni des autres dieux propres à sa nation, et pas davantage des dieux des dominateurs assyriens ; il emploie des périphrases restant dans l'abstraction ou se sert du mot « soleil » pour figurer la divinité suprême en langage populaire. On peut à peine nommer ce procédé une infraction au monothéisme. La croyance des pharisiens au *mazzal* (influence astrale) est beaucoup plus choquante. Un auteur non-juif aurait dès le début joué franc jeu dans la spécification des divinités de son peuple et de ses dominateurs assyriens.

Quand on regarde attentivement et avec nos connaissances actuelles les trois divinités païennes auxquelles, d'après la version arménienne de la préface, Achikar se serait adressé pour avoir des enfants, à savoir *Belšim*, *Šimil* et *Šamin*, on voit qu'elles répercutent vraisemblablement trois graphies du même nom de l'ancienne leçon syriaque : בעל שְׁם הו שְׁמי הו שַׁמִין « Be'êl-Šmên = Šmaï = Šmîn » a fini par se corrompre en בעלשם ושמי ושמין « *Bêl-Šm* et *Šmy* et *Šmin* », d'où, avec une faute de plus,

la transcription arménienne : « *Bel-Šim* et *Šimil* et *Šamîn* ». Ces trois variantes exprimeraient ainsi le titre de « Maître du Ciel », appliqué au Soleil (*Šamš*) par les non-juifs. La parèdre féminine de *Šim*, forme caressante populaire égale à שמש, figure, semble-t-il, dans la θεὰ Σίμα de la bilingue de Deir-el-kal'a (*Rev. biblique*, XII, 404 ss.) = שמי.

Témoignage du livre de Tobie.

Les extraits suivants affirment nettement que Tobie et Achikar étaient proches parents ; ils connaissent également la trahison de Nadan et la justification d'Achikar, dont l'histoire fait partie du sermon parénétique que Tobie adresse avant de mourir à son fils Tobias.

« Tobie, Nephthalite déporté de Galilée à Ninive par Énémessar, roi des Assyriens, persévéra seul de toute sa famille dans la fidélité au culte de Yahwé, s'abstint de manger avec les païens, exerça la plus large bienfaisance envers les pauvres fidèles et se fit un devoir d'enterrer les morts de sa nation, que l'édit royal condamnait à rester sans sépulture. Lorsque Sennachérib, successeur d'Énémessar, eut été rendu furieux contre les Juifs à cause de son échec sous les murs de Jérusalem, cet acte de pitié lui attira la colère du despote, qui donna l'ordre de le mettre à mort et de confisquer tous ses biens. Tobie fut obligé de se cacher avec son fils Tobias et sa femme Anna. Cinquante jours après, Sennachérib ayant été tué par ses fils, Sacherdon monta sur le trône et nomma Achikar fils d'Anaël, son économe et son garde des sceaux. Akhiakar obtint la grâce de son oncle et Tobie put retourner à Ninive. La veille de la Pentecôte, juste au moment de dîner, Tobie dut renoncer au repas pour aller enterrer un cadavre abandonné, et de telle manière la fête se changea pour lui en deuil. Ne pouvant point rentrer chez lui en état d'impureté, il se coucha près du mur de la maison et eut le malheur de recevoir dans les yeux la fiente chaude des hirondelles qui nichaient sur le mur, ce qui lui fit perdre la vue, malgré les efforts des médecins qu'il avait consultés. Pour comble de malheur, Achikar partit pour l'Élymaïde et ne put plus pourvoir à ses besoins comme il avait l'habitude de le faire depuis cet accident. A la pauvreté se joignit aussitôt

la dissension domestique entre les deux époux, due aux scrupules exagérés de Tobie à l'égard de sa femme Anna qui, se croyant offensée, lui lance le reproche d'hypocrisie. Tobie, l'âme brisée, veut mourir. »

Le point de retour est amené au moyen d'une action parallèle.

« Au même instant, à Ecbatane de Médie, un autre innocent, las d'entendre les injures de ses parents et de ses domestiques, est dans le plus profond désespoir. Sara, fille unique de Raguouël, cousin de Tobie, a vu mourir successivement ses sept fiancés au moment où ils entraient dans la chambre nuptiale et la rumeur publique l'accusait de les avoir assassinés. Le vrai auteur du massacre était le démon Asmodée, qui, amoureux de la jeune fille, voulait se débarrasser de ses rivaux. Dieu résolut alors de sauver en même temps les deux innocents. Il envoya l'ange Raphaël, sous la forme d'un jeune homme, auprès de Tobie, qui cherchait un guide pour acccompagner son fils Tobias à la ville de Rhaguès en Médie auprès d'un de ses parents, nommé Gabaël, afin de retirer une forte somme d'argent qu'il lui avait confiée depuis plusieurs années. Les voyageurs se mettent en route. Ayant atteint le bord du Tigre, ils prennent un poisson, dont Raphaël, qui se donne le nom d'Azarias, lui recommande de conserver le fiel ainsi que le cœur et le foie, le premier à cause de sa propriété de faire disparaître les taches blanches qui se forment sur la pupille de l'œil, les deux autres, parce que, lorsqu'on les met sur des braises ardentes, leur fumée a la vertu de faire fuir les démons. Arrivés à Ecbatane, Azarias engage Tobias à demander la main de Sara. Les parents et la jeune fille elle-même repoussent sa demande en lui exposant sincèrement le péril qu'il courra immanquablement par suite de la jalousie féroce du démon ; ils sont pourtant obligés de céder aux instances de Tobias et de son compagnon. La noce est préparée dans une angoisse indescriptible. A son entrée dans la chambre nuptiale Tobias fait griller le cœur et le foie du poisson sur des charbons allumés et fait fuir Asmodée jusqu'aux confins de l'Égypte supérieure. Le lendemain Azarias se rendit à Rhaguès, retira l'argent déposé et revint à Ecbatane avec Gabaël,

auxquels se joignirent bientôt Achikar et son neveu Nasbas, et tous assistèrent joyeusement aux festins de la noce qui durèrent deux semaines. Les nouveaux mariés retournèrent ensuite à Ninive. En embrassant son père, Tobias lui mouilla les yeux avec le fiel du poisson et Tobie recouvra la vue. Tobie, qui avait alors 58 ans, vécut encore 100 ans au milieu du bonheur le plus parfait. Avant de mourir, il exhorta son fils Tobias à rester fidèle à la religion, en lui enjoignant de quitter Ninive après la mort de sa mère, en prévision de la destruction prochaine de cette ville, prédite par le prophète Jonas. En guise d'enseignement pratique, il lui cita les exemples suivants pour prouver que la bienfaisance est toujours récompensée et l'ingratitude toujours punie :

« Mon fils, vois ce que Nadan a fait à Achikar, qui l'avait élevé, comment de la lumière il l'a conduit dans les ténèbres et comment il l'a récompensé. Cependant Dieu sauva Achikar, l'autre a reçu son salaire et est descendu dans les ténèbres.

« Manassé a exercé la charité et a été préservé du filet de la mort que lui avait tendu (Aman). Aman, au contraire, est tombé dans le filet et y a péri.

« Et maintenant, enfants, voyez ce que vaut la bienfaisance et comment la justice procure le salut.

« Après la mort de sa mère Anna, Tobias quitta Ninive et s'établit à Echatane auprès de son beau-père, Ragouuël, où il jouit de la plus grande prospérité. Il mourut à l'âge de 129 ans et, avant de quitter ce monde, il eut la satisfaction d'apprendre que Ninive avait été détruite et ses habitants amenés en captivité par les forces alliées de Nabuchodonosor et d'Asvéros. »

Cette esquisse publiée en 1900 fournira une orientation suffisante aux lecteurs qui n'ont pas suivi dans la *Revue sémitique* de cette année la monographie assez étendue que j'y ai consacrée à ce sujet, lequel sera considérablement mieux éclairé dans la prochaine annexe. Mais répétons-le : même sous cette forme traditionnelle et critiqué avec raison, le témoignage du livre de Tobie a le droit d'être considéré comme un appui relativement ancien à l'hypothèse de l'origine juive du personnage même d'Achikar.

Manassé et Aman.

C'est absolument à tort que la mention de ces noms a semé le discrédit sur la valeur historique possible du livre de Tobie. Après mûre réflexion, je suis maintenant persuadé que l'auteur du roman de Tobie a entendu, par Manassé, le roi de Juda, fils d'Ézéchias, et, par Aman, son fils et successeur Amon, écrit dans la Bible אָמוֹן, *Amon*, et dont la graphie primitive אמן peut avoir donné lieu à la leçon *Aman*. Manassé, à peine monté sur le trône de son père Ézéchias, rompit violemment avec le culte yahwéiste favorisé par son père et rétablit la plus grossière idolâtrie jusque dans l'intérieur du temple de Jérusalem et fit en outre mettre à mort un grand nombre de personnes innocentes durant son long règne de 52 ans. Son fils Amon suivit la religion païenne de son père, ne régna que durant deux ans et mourut dans une révolte. Des légendes ont dû se former pour expliquer la durée exceptionnelle du règne de l'inique Manassé. Une de ces légendes, adoptée par II, Chroniques, XXXIII rapporte que Manassé redevint un fervent yahwéiste après être revenu d'un exil douloureux et ignominieux en Assyrie. On signalait comme marque particulière de la sincérité de sa conversion la prière qu'il adressa à Yahwé pour lui demander pardon de ses péchés (ותפלתו אל אלהיו, *ibid.*, 12-12, 19), et le souvenir du repentir de Manassé a trouvé un écho dans le psaume isolé et peu original qui s'est perpétué dans les Apocryphes de l'Ancien Testament conservés par l'Église. Tobie ayant lu sinon le prototype de ce roman, une imitation qui faisait d'Amon le traître de son père et considérait la mort violente du traître comme un châtiment mérité par sa scélératesse a cité en toute conscience et nous a rendu sans le savoir un nouveau chaînon pour l'évolution de la littérature romantique antémacchabéenne.

Nabuchodonosor et Asvéros.

Le livre de Tobie nous apprend enfin que la ville de Ninive fut détruite par les armées alliées de Nabuchodonosor et d'As-

véros. Aucun doute ne peut subsister au sujet de l'identité d'Asvéros avec l'Ahašvéroš, אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ de la Bible, mais aucun des deux rois de ce nom, dont l'un, fils de Darius Ier (a régné de 484 à 465), l'autre, fils d'Artaxercès (en 425) n'a été contemporain de Nabuchodonosor qui régna de 605 à 562 av. J.-Chr. Voilà, se disait-on, notre romancier pris en flagrant délit d'ignorance chronologique. On n'est pas à une injustice près avec les écrivains juifs. Un oubli de notre côté nous a empêché de faire œuvre de critique saine. Nous avons oublié que ces alliés sont nommés chez Hérodote (I, LXXIV). Labynète de Babylonie était l'allié fidèle de Cyaxare, roi Mède qui détruisit Ninive. Les formes grecques de ces rois Λαβύνητος et Κυαξάρης sont corrompues des formes perses *Nabunaita* et *Uvaḫšathra*. Or le nom babylonien persisé *Nabunaita* répond à la forme babylonienne correcte *Nabuna'id* (Nabu-exaltant) qui serait en transcription sémitique : נבונאד ou en négligeant l'aleph, נבונד. Le second nom, perse d'origine, *Uvaḫšathra* se prononçait populairement *Uvaḫšasra* (cf. persan *pusar* « fils » = perse *puthra*) ; en transcription sémitique, on aura avec une légère contraction les consonnes אוחשסר ou seule אהשׂסר (אחשסר) et après l'élision populaire du ס après le ש on aura אחשר (le ס est aussi élidé dans Κυαξαρης pour Κυαξασρης). Maintenant le mystère s'évanouit comme par enchantement. Très exactement renseigné l'auteur écrivit נינוה אתחרי יבת ביד חיליא זי נבונד ואחשר « Ninive fut détruite par les armées de Nabuned et de Uḫsar », mais quelque temps après, les copistes à qui ces noms ne disaient rien parce qu'ils ne se trouvent pas dans la Bible, les ont regardés comme des noms abrégés de ceux qui leur étaient familiers, et en les complétant d'après l'Écriture ils en ont fait : נבוכד[נצר] וחשר[ש] « Nabuchodonosor et Asvéros », car le נ ressemble au כ et la forme défective אחשרש équivaut à la forme ordinaire אחשורוש (Esther, X, 1). Que l'auteur de *Tobie* n'a pas emprunté ces noms à Hérodote, cela résulte avec certitude de cette circonstance que la transcription eût été alors : לבונת וכחשר et n'eût donné lieu à aucune confusion avec des personnages bibliques. Il demeure donc établi que le dernier sermon de Tobie ne contient ni mystification ni fausse chronologie et qu'il est au

contraire de nature à faire accorder plus de crédit à ses données biographiques, spécialement quand elles sont hors de liaison avec son drame religieux.

La dépendance des maximes d'Achikar à l'égard de celles de la sagesse hagiographique garantit naturellement l'origine juive de la pensée et les données formelles du récit du livre de Tobie garantissent la même origine au penseur. L'ouvrage peut donc remonter à l'invasion de Cambyse (525), pas avant à cause du mot perse דָּת « loi » par un juif de la diaspore (puisqu'il regrette d'être retenu en exil par les païens). De son côté le roman de Tobie a toute chance de provenir du même auteur que celui d'Achikar en ajoutant ce diagnostic en plus que le narrateur croyait erronément qu'on se rend de Ninive à Egbatane en longeant plus ou moins longtemps les bords du Tigre, ce qui empêche de le regarder comme un habitant de l'Assyrie ou des autres pays limitrophes de la Mésopotamie. Il reste l'Égypte qui se trouva en contact direct avec les Grecs depuis plusieurs générations, d'abord comme troupes auxiliaires, ensuite comme bourgeois sédentaires à Naucratis sur le golfe canopique (Hérodote, II, 179) où vivait sous Amasis la célèbre courtisane Rhodope, au début coesclave avec Ésope chez le Samien Iadmon (*Ibidem*, II, 134). Relevons pour mémoire la stricte possibilité que l'auteur d'Achikar ait entendu les marchands grecs parler d'Ésope, mais à moins de circonstances imprévues, des communications d'idées entre ces deux auteurs gnomiques paraissent inadmissibles.

La nationalité d'Achikar.

Les papyrus d'Éléphantine ont dissipé les opinions qui attribuaient aux maximes d'Achikar une origine grecque. Les auteurs du roman portent des noms assyro-babyloniens, le nom du héros principal, Achikar, a une composition purement araméenne ou hébraïque. Le roman tout entier — partie narrative et partie didactique — est rédigé dans l'ancienne langue araméenne, que nous connaissons à peu près par les livres d'Ezra et de Néhémie. Ce que nous cherchons maintenant à savoir, c'est si cette forme araméennne remonte à un original assy-

rien ou non. Dans le premier cas, la version aurait pu être faite en Mésopotamie et être arrivée en volume à Éléphantine avec les troupes perses. Dans le second cas, l'auteur du roman aurait pu résider dans n'importe quelle partie de l'empire perse, soit en Asie, soit en Égypte, voire en Éléphantine et être païen ou juif. Envisageons successivement ces diverses possibilités.

Origine assyrienne.

En faveur de l'origine assyrienne du roman d'Achikar on peut alléguer trois arguments sérieux dont l'un met en valeur la teneur même du récit, tandis que les autres font appel aux témoignages extérieurs.

a) *Teneur du récit.*

Notre roman a pour scène la capitale de l'Assyrie. Là résident Sennachérib et Assarhaddon, pendant les règnes desquels se passent les événements imaginés par le romancier. Le sage Achikar et son méchant neveu Nadan y habitent également et occupent une place d'honneur auprès du grand roi. Si le nom de Ninive n'est pas formellement donné, cela peut être attribué au caractère fragmentaire des papyrus ou bien à la circonstance que la résidence des rois assyriens à Ninive était de notoriété générale et n'avait pas besoin d'être spécialement indiquée.

D'autre part, l'orthographe des noms royaux concorde mieux avec celle des monuments assyriens qu'avec les formes qui nous ont été transmises par les auteurs bibliques. En face des formes hébraïques סנחריב et אסרחדן, Achikar écrit שנחאריב et אסרחאדן, correspondant respectivement aux groupes cunéiformes *Sin-ah-erib* « Sin-frères-a présenté » et *Aššur*-frères-a donné »; il montre ainsi qu'il comprenait à la perfection le déchiffrement des idéogrammes assyriens *an-en-zu-su* et *an-šur-mu* qui figurent ces noms propres. A ces noms royaux, je me hâte d'ajouter le nom du licteur נבוסמסכן, *Nabusumiskun*, qui était sans le moindre doute figuré dans l'écriture assyrienne par les idéogrammes *an-ag-mu-gar*, dont la lecture phonétique exacte resta mystérieuse pour le commun du peuple assyrien lui-même.

b) *Témoignages extérieurs.*

Par un hasard extraordinaire, le témoignage le plus ancien du sage Achikar et de ses conseils sapientiaux nous vient notoirement du philosophe grec du IVe siècle av. J.-C., Démocrite d'Abdère, suivant la donnée de l'auteur chrétien Clément d'Alexandrie. Nous reproduisons ici l'exposé récent de M. Éduard Meyer :

« Parce qu'on a tenu l'histoire d'Achikar pour un factum tardif, juif autant que possible, on a tenu la donnée de Clément pour une invention récente et tendancieuse. A présent nous en jugerons autrement. Mais déjà auparavant il était possible de démontrer que ce jugement dédaigneux était injustifié. Car dans la liste des écrits de Théophraste se trouve un livre ayant pour titre *Achikar* ('Ακίκαρος = 'Αχίκαρος). Sur sa teneur nous n'apprenons rien ; le livre ne peut cependant avoir ce titre que parce qu'il se rattache à l'histoire d'Achikar ou parce qu'Achikar et ses maximes y jouaient un rôle prédominant. Il s'ensuit immédiatement que cette figure était connue des Grecs vers la fin du IVe siècle. En conséquence il n'est pas à douter qu'à l'époque où le livre d'Achikar était lu par les juifs d'Éléphantine, il fut traduit en grec ; puis cette version entra, comme tant d'autres choses, dans la collection des écrits de Démocrite, d'où il suit aussi que le dialecte en était ionien, autre preuve de l'antiquité relative de la traduction.

« On s'est également heurté à la donnée que la traduction aurait été faite d'après la tablette (stèle) d'Akikaros, qui, selon le sens résultant évidemment du contexte, aurait été érigée en Babylonie : c'est, disait-on, une invention de l'époque hellénistique. Cette affirmation me paraît complètement injustifié ; il est plutôt très concevable qu'il y eut une version du récit, selon laquelle Achikar a gravé son histoire et ses maximes sur une tablette monumentale et l'a érigée comme mémorial éternel. La narration à la première personne (*die Ich-erzählung*) suppose directement, ainsi que nous l'avons vu, *a priori* un motif de cette nature. A cela nous pourrons rattacher une donnée de Strabon, qui dans une longue excursion remontant (vraisemblablement à Posidonios) relative à la législation de Moïse, parle de ce que, dans l'ancien temps,

les législateurs rapportaient volontiers leurs lois à la divinité, ainsi Minos et Lycurgue, Amphiaraos et Trophunios, Orpheus et Musaeos et de même chez les Gètes Zamolxis et plus tard Decaneos, chez les Barsipéniens Achikaros, chez les Indiens les Brahmanes (Gymnosophistes) etc. Ici notre Achikar apparaît donc comme le législateur de la ville connue de Borsippa, près de Babylone. La certitude ne peut naturellement être atteinte par des matériaux si peu abondants, mais on est peut-être fondé à conclure de ces notices qu'à côté de la version araméenne, il existait aussi une version babylonienne, celle-ci ayant été la base de celle-là, ou au moins que l'Achikar araméen remonte à une plus ancienne forme légendaire babylonienne, à qui la composition des noms ramène également. »

Cette conclusion coïncide entièrement avec celle de M. Théodore Reinach, qui a été reproduite dans la *Revue sémitique*, 1900, p. 35-40. M. Reinach insiste sur la présence d'éléments païens dans l'histoire d'Achikar et après avoir examiné les données grecques, il résume sa conviction que l'auteur du recueil primitif était un mage babylonien de Borsippa.

Au sujet d'un seul détail, celui des éléments païens, M. Ed. Meyer se tient sur la négative : il élimine carrément ces êtres mythiques du texte d'Éléphantine, parce que le pluriel אלהן ou אלהיא peut être traduit par « dieu » au singulier et semble faire croire à l'absence de tout autre nom divin. Il part de là pour s'élever à un point de vue tout nouveau :

« Mais le trait le plus caractéristique du livre consiste précisément dans le fait que la couleur spécifiquement nationale et religieuse lui manque absolument. C'est plutôt le produit et l'expression de la « culture orientale », qui s'est formée comme résultat du développement historique et qui avait son centre justement dans les pays syriens, où les influences de tous les côtés se croisaient et se confondaient, mélange culturel qui est depuis longtemps perceptible dans le domaine de l'art ou, plus exactement, dans celui de l'industrie et de la symbolique religieuse et décorative. » (*Aber eben das ist das charakteristischeste an diesem Buch, das ihm eine spezifisch nationale und religiöse Färbung vollständig fehlt. Es ist vielmehr Produkt und Ausdruck der allgemeinen « orientalischen » Kultur,*

die sich als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung herausgebildet hat und gerade in den syrischen Landen ihren Mittelpunkt hatte, wo die verschiedensten Einflüsse von allen Seiten her sich kreuzten und zusammenflossen, eine Kulturmischung, die auf dem Gebiet der bildenden Kunst oder richtiger des Kunsthandwerks und der religiösen und dekorativen Symbolik.)

Nous prions le savant historien de lire : 1° le commentaire précédent des maximes d'Achikar, dont la dépendance de la *sagesse* hébraïque est indéniable ; 2° les passages dans lesquels le « Soleil, שמש » est traité comme un dieu réel (Pap. 53, 14 et 15 et Pap. 57, 13). Il verra lui-même si sa caractéristique d'Achikar peut se soutenir encore.

L'inscription de Darius à Behistun.

Puisons nos informations préliminaires dans la source jaillissante de M. Sachau.

L'existence d'une version araméenne parmi les papyrus d'Éléphantine était si peu attendue que M. Sachau, l'heureux déchiffreur et éditeur de la collection, n'est arrivé à s'en convaincre qu'après un examen très soigneux et lorsqu'aucun doute n'était plus possible, en lisant en toutes lettres la phrase דריהוש מלכא כן אמר « Le roi Darius dit ainsi » et d'autres expressions caractéristiques. La poursuite de ces traces amena la reconnaissance aussi sûre qu'inattendue que les tables 52 et 54-56 contiennent bien des restes d'une traduction araméenne du texte que Darius I, fils d'Hystaspe, a fait graver sur le rocher de Behistun (Bisutun) en trois langues, en perse, en susien et en babylonien. Cette inscription ne porte pas de date, mais étant donné que les événements qui y sont relatés appartiennent, d'après l'opinion générale, aux dix premières années de son règne, on ne se trompera pas en admettant qu'elle fut posée vers environ 510 avant J.-Ch. La traduction araméenne a dû être faite peu de temps après la conquête d'Égypte ; elle n'aurait pas eu assez d'intérêt si on avait attendu trop longtemps après que les événements se sont passé.

M. Sachau poursuit :

Tandis que les versions perse et susienne se taisent sur le nombre des ennemis tués dans les batailles, la version assyrienne le spécifie avec un soin particulier, visiblement dans le but d'intimider les populations assyro-babyloniennes trop enclines à se révolter contre le régime étranger. La version araméenne donne aussi ces nombres et la correspondance du texte araméen avec le texte assyrien est très exacte, voire verbale. Chaque mot et chaque tournure de l'assyrien est rendu de façon stéréotypée en araméen par le même mot et la même tournure, tout en observant les expressions particulières à l'araméen. C'est pourquoi le langage du papyrus ne fait pas l'effet d'une composition d'un auteur qui est libre de choisir son expression, mais entièrement l'impression d'un travail d'office. J'admets que la version araméenne était une version et une publication officielle de l'inscription de Behistun et qu'elle a été répandue officiellement dans la colonie militaire juive d'Éléphantine qui était directement soumise à l'administration royale perse. Là elle s'est conservée parmi les papiers d'un membre notable de cette colonie, peut-être de l'ethnarque Jedonia, jusqu'à nos jours.

A ce propos M. Sachau cite une inscription susienne gravée sur la paroi du même rocher de Behistun et traduite par King-Thomson ainsi qu'il suit :

« (Thus) saith Darius the king : By the grace of Ahuramazda I made inscriptions in another fashion — such as was not formerly ; and the great — and the — and the — I made, and it was written and I — Then I sent the same inscriptions into all lands, and the peoples —. »

P. Jensen l'avait déjà traduite de la manière suivante :

« Unter dem Schutz Auramazdas machte ich meine Inschriften anderswo auf arisch (?) was vordem nicht war. Sowohl Ziegelsteine (Thontafeln...te ich (?) als auch Haüte (Leder)... te ich (?), sowoh... als auch... machte ich. Sowohl gechrieben wurde es (wurden sie) als auch mir vorgelesen (?). Darauf sandte ich selbige meine Inschriften in alle Lande (und) die Leuten...ten. »

De cette expansion de l'édit de Behistun dans les provinces

de l'immense empire il y a aujourd'hui deux témoignages : l'un est le bloc de dolorite trouvé en Babylonie par Meissner et contenant un fragment assyrien de l'inscription de Behistun et nos fragments araméens d'Éléphantine qui contiennent par hasard la partie substantielle du morceau babylonien. La seconde trace de l'expansion officielle de l'édit de Behistun sont les papyrus d'Éléphantine. Que cette version araméenne ait été primitivement destinée à Éléphantine, ou y avoir été traînée d'une autre contrée d'Égypte ou d'autres parties d'empire, elle nous donne dans tous les cas un exemple instructif de l'activité officielle du gouvernement achéménide. Elle est en même temps un monument précieux de la langue araméenne d'une période assez ancienne et prend par cela une position particulière dans l'histoire des langues sémitiques d'autant plus qu'elle nous présente pour la première fois la traduction contemporaine d'un texte original assyrien dans une autre langue sémitique.

Pour faciliter la comparaison nous reproduisons en face du texte araméen de chaque papyrus, accompagné d'une traduction littérale, le texte babylonien correspondant, également accompagné d'une traduction littérale. Les notes insisteront surtout sur les faits linguistiques afférents à cette recherche comparative.

Texte araméen.

PAPYRUS 61. Recto.

Le commencement manque ; les lignes sont aux deux bouts défectives.

1 ... וחין אחדו בתרתי רגליא מרדיא אתכנש[ו...
2 ... למעבד קרב אחר עבדו קרבא [ב]תגר שמה ברתא בארוט אהורמזד סעדנ[י...
3 ...] לי קטלו למרדיא ב XVIII לאיר עבדו קרב קטלו בהמ ...

Espace vide de la hauteur d'une ligne.

4 ...א]תכנשו אזלו לערק[ה]זי דדרש למעבד קרב אחר עבדו קרב בהיו...
5 ...אהורמזד סעדני בטלה זי אהו[רמזד] חילא זי לי למר[ד]יא [ק]טלו ב
6 ...בהם וחין אחדו אחר דדרש מנדעם לא עביד מכת[ר...

Intervalle vide de la hauteur d'une ligne.

7 ...] והומס שמה עילמי פרסי לאררט ש[לחת] אמרת אזל ח[יל]א זך מרדיא...

8 ... אחר והומס אזל לאררט למממה מרדיא אתכנשו אזלו לערקה זי והומס

9 ...קטל בהם II לף

10 ...מרדיא אתכנשו אזלו לערקה זי והמוס למעבד קרב עבדו קרבא ב... לאיר עב[דו

11 ...וחין אחדו אחר וה[ומ]ס מנדעם [לא עבד מ]כתר לי...

12 ... בב]ל נפקת אזל מדי לממטה [ל]מדי בכנדור שמה במד[י פרו] מרת זך ע

13 ... אהורמזד כעדנ[ין] בטלה זי אהורמזד הילא זי פרומרת קטלת ב

14 ... וחין אחדת

15 ... חילא

Le reste détruit

Traduction littérale.

PAPYRUS 61 Recto.

1 et vivants ils prirent pour les deux fois les rebelles s'assemblèrent.

2 pour faire bataille. Ensuite ils firent bataille dans *Tgr* son nom forteresse en Araraṭ, Ahuramazd m'aida

3 à moi tuèrent les rebelles en 18 de Iyâr ils firent bataille, ils tuèrent en eux

4 s'assemblèrent, ils allèrent contre Dadarš pour faire bataille. Ensuite ils firent bataille en *Hyw*

5 Ahuramazd m'aida ; en l'ombre de Ahuramazd l'armée qui à moi les rebelles tuèrent en

6 en eux et vivants il prirent Ensuite Dadarš chose ne fit attendant.

7 Vohums son nom élamite perse à Araraṭ j'envoyai, je dis : l'armée des rebelles

8 Ensuite Vohums alla à Araraṭ à atteindre, les rebelles s'assemblèrent, allèrent contre Vohums.

9 il tua en lui

10 les rebelles s'assemblèrent, allèrent contre Vahums à faire bataille ; ils firent bataille en de Iyar ils firent

11 et vivants ils prirent. Ensuite Vohums chose ne fit attendant à moi

12 Babel je sortis allant Médie à arriver à Médie en Kndur son nom en Médie Fruwrt

13 Ahurmzd m'aida] en l'ombre de Ahurmzd l'armée de Frwrt je tuai

14 et vivants je pris

Texte babylonien.

1 וחין אחדו sans correspondance. — ina šanitum harrâni arki ni-ik-ru-tu ip-hu-ru-nim-ma it-tal-ku' a-na tarṣi (diš) da-da-ar-šu

2 a-na e-pi-šu ta-ha-za ar-ki i-te-ip-su' ṣal-tum 51..... Tgr] šu-um-šu i-na (mat) u-ra-aš-ṭu (an) u-ri-mi-iz-da is-si-dan-nu

3 i-na ṣilli ša (an) U-ri-mi-iz-da u-ḳu at-tu-u-a id-du-ku ana ni-ik-ru-tu a-ga-šu-nu ûmu XVIII-kam ša (arhu) airu i-te-pu-šu ṣal-ti id-dù-ku-u' ina lib-bi-šu-nu

4 ina ša-ni-tum harrâni ni-ik-ru-u-tu 52 [ip-hu-ru-nim-ma it-tal-ku' a-na tar-ṣi (diš) Da-da-ar-šu a-na e-pi-šu ta-ha-za ar-ki i-te-ip-šu' ṣal-tum ina (al)...... šu-um-šu i-na(mat) U-ra-aš-ṭu

5 (an) U-ri-mi-iz-[da is-si-dan-nu] ina ṣilli ša(an) U-ra-mi-iz-da u-ḳu at-tu-u-a a-na ni-ik-ru-tu id-du-ku ûmu IX-kam ša (arhu) simânu i-te-ip-šu ṣa-al-tu 53

6 ...... ar-ki (dis) Da-da-ar-šu a-ma-tu la e-pu-uš i-dag-ga-lu pa-ni-ya a-di muh ša ana-ku al-la-ku ana (mat) Ma-da-a-a] § XXV (diš) Da-ri-ya-muš šarru ki-a-am i-ḳab-bi

7 (diš) U-mi-is-si šu-um-šu (amel) gal-la-a (mat) Par-sa-a-a a-na (mat) U-ra-aš-ṭu 54 [al-ta-par-um-ma e-mu-ḳu ni-ik-ru-tu ša la i-šim-mu'-in-ni du-u-ku-šu-nu-u-tu.

8 ar-ki (diš) U-mi-is-si it-ta-lak ana (mat) U-ra-aš-ṭu ana] ka-ša-du ni-ik-ru-tu ip-hu-ru-nim-ma i-tal-ku' a-na ṭar-ṣi (diš) U-mi-is-si-a-na epeš (eš) ta-ha-za ar-ki i-te-ip-šu ṣa-al-tu 55 [ina(mat).... ina(mat) Aššur (an) U-ri-mi-iz-da is-si-dan-nu u-ḳu at-tu-u-a ana ni-ik-ru-tu

9 id-du-ku ina lib-bi šu-nu IIMXXIV

10 ina ša-ni-ti harrâni ni-ik-ru-tu ip-hu-ru-nim-ma il-li-ku' a-na tar-ṣi ša (diš) U-mi-is-si a-na e-piš tahaza 56 i-te-ip-šu ṣa-al-tu...

11 u bal-ṭu-tu uṣ-ṣab-bi-tu...ar-ki (diš) U-mi-is-si a-ma-tu la e-pu-uš i-dag-ga-lu pa-ni-ya a-di muhhi...

12 ar-ki ana-ku ul-tu Babilu (ki) u-ṣa-am-]ma at-ta-lak a-na (mat) Ma-da-a-a a-na ka-ša-di a-na (mat) Ma-da-a-a ina (al) Ku-un-du-ur šu-um-šu ina (mat) Ma-da-a-a 58 [ina lib-bi a-na muh-hi-ya (diš) Pa-ar-u-mar-ti-iš)

13 (an) U-ra-mi-iz-da is-si-dan-nu i-na ṣilli ša (an) U-ri-mi-iz-da u-ḳu ša Pa-ar-u-mar-ti-iš 59 ad-du-ku...

Traduction littérale.

1 Dans la seconde voie derrière moi les ennemis s'assemblèrent, ils marchèrent contre Dadaršu

2 pour faire combat, ils firent bataille... [Tyr] son nom dans le pays de Urašṭu (dieu) Urimizda m'aida

3 dans l'ombre de (dieu) Urimizda le peuple mien à ennemis ces jours de 23e (mois) Iyar ils firent bataille, ils tuèrent dans leur cœur (= milieu)...

4 dans la 2e voie les ennemis s'assemblèrent, marchèrent contre Dadaršu pour faire combat, derrière moi ils firent bataille dans la ville... son nom dans le pays de Uraštu.

5 (dieu) Urimizda m'aida, dans l'ombre de (dieu) Urimizda la troupe de moi les ennemis tuèrent jour IXe de (mois) Simanu ils firent combat

6 ... (h) Dadaršu chose ne fit, il regarda ma face jusque sur que moi aller à (pays) Madaï (h) Dariyamuš roi ainsi parla

7 (h) Umissi son nom (homme) serviteur de (pays) Parsaï à (pays) Urašṭu j'envoyai : la force de mes ennemis qui ne m'écoutent pas tue les

8 Après (h) Umissi marcha à (pays) Urašṭu à prendre les ennemis s'assemblèrent, ils marchèrent contre (h) Umissi pour faire combat, puis ils firent bataille dans (pays)... dans (pays) Aššur (dieu) Urimizda m'aide, la troupe de moi à ennemis

9 ils tuèrent en leur cœur (milieu)....

10 En seconde voie les ennemis s'assemblèrent, ils allèrent à la rencontre de Umissi pour faire combat, puis ils firent bataille....

11 et vivants ils prirent ... puis Umissi parole ne fit, il regarda ma face jusque sur...

12 Puis moi de Babel (lieu) je sortis, j'allai à (pays) Madaï pour prendre, pour (pays) Madaï ville de Kundur son nom, en (pays) Madaï [au cœur (= milieu) à sur moi. Parumartiš]

13 (dieu) Urimizda m'aida, en l'ombre de (dieu) Urimizda la troupe de (h) Parumartiš je tuai...

PAPYRUS 62. Recto.

Col. I.

1 ...] לי.הות זנה זי בפרתו עבדת
2 ...] שמה   מרגו מלך עליהם עבדו
3 ...] חתא   אמרת אזל [ק]טל
4 ...] קרב עם מרג[ו]יא אהורמזד סעדני
5 ...] אלך ב   לכסלו עבדו קרב
6

Petit intervalle.

7 ...] דת שמה פרסי יתב בפרס
8 ...] כמסת זי בבתיא באלוך זי ב ת.ן
9 ...] ה אחר אנה חילא [ז]י בפרס זעיר
10 ...] שלחת ארתורזי שמה פרסי
11 ...] פרס ומד[י] עמי אזל אחר ארתורזי
12 ...] ויזד]ת זך זי אמר אנה בר[זי את]ה עם
13 ...] אהורמזד סעדני בטלה זי אהורמזד
14 ...] עבדו קרבא קטלו בהם
15 ......חילא זעירא זי רכבי סוסין קד
16 ....אתה לערקה זי ארתורזי למעבד
17 ....חילא זי אומזדת בירח ת

Col. II.

1 עבדו קרבא קטלו בהם
2 ויזדת אחדו וחרא זי עמה
3 שמת [   ] קטיליא וח[...
4 זנה זי אנה בפרס

Petit intervalle.

5 דריהוש מלכא כן אמר

6 שלח ואיש חד בראש הם
7 זי בהרוחתי לם אזלו לת
8 קטלו חילא זי ויודן
9 אהורמזד סעדני
10 בהם
11 עבדו קרב אהורמזד סעדני
12 מרדיא קטלו בהם
13 גברא זך זי רב הוה
14 ערק ארשד [ב]רתא במת
15 עב]ד קר[ב
16 לי קטלו
17 [זנה זי בהרו]חתי עבד[ת

PAPYRUS 62. Verso.

Col. I.

1 ...] אנת מלך זי אחרי תהוה איש זי יכדב
2 ...] מן כדבן שגיאן אזהר ע[...]זי יכדב
3 ...] הודע איך זי עביד אנת ואיך הלכתך
4 ...]נך יאמר שמע זי פרתר יאמר
5 ...] בד זי מסכן יעבד זך. חזי אף קדמתך
6 ...] טובך אימנש תהוה [ ] רכליך על ילדן
7 ...] חרא תקסא כדבתא....זיי
8 ...] זנה ...לא תהצפן
9] שגא ווזמיך יארכון והן תהצפן

Intervalle vide un peu plus grand que la hauteur d'une ligne.

10 ...] גבריא זי קרון עמי הוו עד אנה קטלת לגומת
11 ...] שגיא עמי אתנצחו

Traduction littérale.

Col. I.

1 ... à moi fut. Ceci (est) ce qu'en Partyène je fis
2 ... son nom...roi sur eux ils firent
3 ... ḥta' . Je dis : va, tue
4 ... combats avec les Marguyens. Ahurmzd m'aida
5 ... ces en.... de Kislew ils firent combat
6 ...

Petit intervalle.

7 ... dt son nom Perse habitant en Perse
8 ....
9 .... son. Ensuite moi la troupe qui en Perse, petite
10 .... j'envoyai Artawarzi son nom (=nommé A.), Perse
11 .... Perse et Médie avec moi alla. Ensuite Artawarzi
12 .... Vayazdat ce qui dit : moi Bar....!
13 .... Ahuramazd m'aida, dans l'ombre de Ahuramazd
14 .... ils firent bataille, ils tuèrent en eux
15 ..... troupe petite de monteurs de chevaux devant (?)
16 ....il vint contre Artavarzi pour faire
17 ....armée de Umazdat de le mois

Col. II.

1 ...? ils firent bataille, ils tuèrent en eux
2 ...? Vayazdat ils prirent et les hommes libres qui avec lui
3 ...? les tués et les vi[vants]...
4 ...? ceci que moi en Perse je fis

Petit intervalle.

5 Darius, le roi ainsi parle
6 envoya et homme un à leur tête
7 qui (est) à Harvaḫati certes allèrent à
8 ils tuèrent les troupes de Vivdat
9 Ahuramazd m'aida
10 en eux
11 ils firent combat. Ahuramazd m'aida
12 les rebelles; ils tuèrent en eux
13 homme ce qui grand fut
14 contre Aršad ; citadelle dans
15 fit combat
16 de moi tuèrent
17 ceci que, en Harvaḫati je fis.

PAPYRUS 62. Verso.

Col. I.

1 ...Toi, roi qui après moi tu seras, un homme qui mentira
2 ...des menteurs grands garde-toi qui mentira

3 ...fais connaître comment tu fais toi et comment ton usage.

4 ... dira écoute ce que le prédécesseur dit

5 ... ouvrage qu'un pauvre fait cela vois aussi avant to

6 ... te jugeront de quels gens tu sois sur les enfants.

7 ... son mensonge

8 ... cela ne cache pas

9 et tes jours se prolongeront et si tu caches

10 ...Les hommes qui avec moi furent jusque moi tu ai Gaumat.

11 beaucoup avec moi se distinguèrent.

Texte babylonien.

PAPYRUS 62. Recto.

Col. I.

1. — 68 [§ XXXI (diš) Da-ri-ya-muš šarru ki-a-am i-ḳab-b' ar-ki matu a-na at-tu-u-a ta-tur (ou ta-rat) a-ga-a ša a-na-ku ina (mat) Par-ar-tu u e-pu-šu]

2 (diš) Da-ri-ya-muš šarru ki-a-am i-ḳab-bi (mat) Mar-gu šu-um-šu tak-ki ra-an-ni-ma išten (en) amêlu (diš) Pa-ra-da' šu-um-šu 69 (amêlu) Mar-gu-ma-a...... arki (dis) Da-da-ar-šu šu-um-šu (amêlu) gal-la-a (amêlu) Par-sa-a-a

3 (amêlu) pa-hâ-tu ša (mat) Ba-ah-tar al-ta-par um-ma a-lik-ma du-u-ku a-na u-ru ni-ik-ru-tu ša la i-šim-mu]'-in-ni aš-ki (diš) Da-da-ar-šu it-ta-lak

4 i-te-ip-šu ṣal-tum itti (mat) Mar-gu-ma-a-a 70 (an) U-ra-ma-az-da is-si-dan-nu

5 id du-ku a-na ni-ik-ru-tu a-ga-šu-nu, ûmu XXIII-kam ša (arhu) ki-silimu i-te-ip-šu ṣal-tum

6 ....

7 U-mi-iz-da-a-tu ina(mat) Par-su a-ši-ib

8 ma-la ša ina al-lu-ka' ša ali i-...

9 arki-ana-ku u-ḳu ša (mat) Par-su mi-i-ṣi 73...

10 ... (diš) Ar-ta-mar-zi-ya šu-um-šu (amêlu) gal-la-a (amêlu) Par-sa-a.

11 uḳu ša (mat) Par-su it-ti ya it-tal-ku' ana(mat) Ma-da-a ar-ki (diš) Ar-ta-mar-zi 74....

12 ... (diš) U-mi-iz-da-a-tu a-ga-šu-uša i-ḳab-bu um-ma ana-ku (diš) Bar-zi-ya it-ti u-ku it-ta-lak

13 ...(an) U-ra-ma-az-da is-si-dan-nu ina ṣilli ša (an) U-ra-ma-az-da 75.

14 ... i-te-ih-šu ṣal-tum] id-du-ku a-na u-ḳu

15 ..... it-ti u-ḳu i-ṣi e-li-ya ša sise-pl. ih-liḳ-ma

16 ..... it-ti ūḳu it-ta-lak a-na tar-ṣi (diš) Ar-ta-mar-zi-ya a-na-e-piš ta-ha-za

17 [u-ḳu at-tu-u-a id-du-ku a-na u-ḳu ša (diš) U-mi-iz-da-a-ti 77.

Col. II.

1 i-te-ip-šu ṣal-tum

2 (diš) U-mi-iz-da-a-tu a-ga-šu-u u (amêlu) mar-bânûti (pl.) ša it-ti-šu [ṣu-ub-bu-ṭu]

3 [i-na za-ḳi-pi].... al-ta-kan...

4 ....a-ga-a ša a-na-ku ina (mat) Par-su e-pu-šu

5 (diš) Da-ri-ya-muš šarru ki-a-an i-ḳab-bi

6 u-ḳu iš-pu-ur....

7

8 al-ka-ma (diš) U-mi-ma-na' du-ku'

9 U-ra-ma-az-da is-si-dan-nu

10 ina lib-bi-šu-nu

11 i-te-ip-su' sal-tum

12 (ameli) ni-ik-ru-tu id-du-ku ina lib-hi-šu-nu

13 ar-ki amêlu a-ga-šu ša ina u-ḳu ra-bu-u.

14 ih-liḳ-ma a-na [Ar-ša-da]

15 a-ga-a ša ina (mat) A-ru-ha-at-ti il-lik

PAPYRUS 62

Col. II.

1 man-nu at-ta šarru ša be-la-a ar-ki-ya amêlu ša u-par-ra-ṣu (amelu).

2 ud-iš-a-ni

2 la ta...... (diš) Dariamus šarru ki-a-am i-ḳab-bi..... ki-i (tak) narû a šu-a-tum tam-ma-ri u ṣal-ma-a-nu a-gan-nu-tu

3 ..... ka u na... ka lu-ša-am-'-id ud-meš-ka [lu-ur]-rik (an) u-ra-ma-az-da lu-rab-bi-iš

4 u mi.... ša... nu-tum ni-ḳa-a la ta-naḳ-ḳu-u.... (an) U-ra-ma-az-da lu-ru-ur

5 u zir-ka..... Da-ri-ya-muš šarru ki-a-am i-kab-bi a-gan-nu-tu (amelu) ṣab-meš..it-ti-ya i-tu-ru-'u a-di muhhi ša a-na-ku a-na Gu-ma-a-ti a-ga-šu-ù

6 (amel) ma-gu-šu a-du-ku....... amel ṣab-meš a-gan-nu-tu lu-ma-'-du su-ud-di-id.

Traduction littérale du texte babylonien.

PAPYRUS 62. Recto.

Col. I.

1 (h) Darius, roi, ainsi parla : Ensuite le pays à moi revint. Cela (est) ce que dans (pays) Partû je fis.

2 (h) Darius, roi, ainsi parle : (pays) Margu' son nom se révolta contre moi, un homme (h) Parada' son nom homme marguvien. Ensuite (h) Dadaršu son nom homme serviteur, homme Perse

3 homme gouverneur de (pays) Baḫtar j'envoyai disant : Va, tue la troupe ennemie qui ne m'écoute pas. Ensuite (h) Dadaršu alla

4 ils firent bataille avec (pays) Marguvien (dieu). Uramazda m'aida,

5 ils tuèrent ennemis ceux-là ; jour XXIII[e] du (mois) Kisilimu ils firent bataille.

6 .....

7 Umizdâtu dans (pays) Parsu habitant

8 tout ce que dans Allika' (?) de la ville...

9 Ensuite, moi, la troupe qui (en pays) Parsu se trouvait.

10 (h) Artavarziya son nom (homme) serviteur, (homme) Perse

11 troupe de (pays) Perse allèrent au (pays) Madai. Ensuite Artavarzi

12 (h) Umizdat celui qui parla en disant moi (h) Barziya avec les troupes il alla

13 ... (dieu) Uramazda m'aida, dans l'ombre de (dieu) Uramazda ...

14 ... ils firent bataille, ils tuèrent les troupes...

15 ... avec les troupes il marcha sur moi ... des chevaux il périt

16 ....avec les troupes il marcha contre (h) Artavarziya pour faire combat

17 ....les troupes de moi tuèrent les troupes de (h) Umizdati.

Col. II.

1 ..ils firent bataille

2 ..Umizdatu ce et hommes libres qui avec lui furent pris.

3 sur des gibets je plaçai

4 ....ce que moi en (pays) Perse ils firent

5 ... (h) Darius, roi, ainsi parla

6 ... troupe il envoya....

7 ...

8 ...allez, (h) Mimana tuez

9 ... (dieu) Uramazda m'aida

10 ... au cœur d'eux

11 ... ils firent bataille

12 ... (hommes) ennemis ils tuèrent au cœur d'eux

13 ... Ensuite (homme) ce qui en troupe grande

14 ... il périt à ( ) Aršada

15 ... ce qui en (pays) Aruhatti il alla

PAPYRUS 62. Verso.

Col. II.

1 Qui toi, roi qui dominant après moi, homme qui mentira homme me

2 ne...... (h) Darius, roi, ainsi parla .... lorsque (pierre) stèle cette tu verras et images ces

3 ..... tan et... tan certes il multipliera, jours tes certes il prolongera (dieu) Uramazda certes agrandira

4 et sacrifice ne sacrifier (dieu) Uramazda que maudisse

5 semence ta..... (h) Darius, roi, ainsi parla : Ceux-ci hommes-guerre avec moi ils se trouvèrent jusque sur (= jusqu'à ce) que moi à (h) Gumatti ce

6 (homme) mage je tuai...... homme-guerres ces, certes beaucoup exalte.

(*A suivre.*) J. Halévy.

OPINION DE M. ED. MEYER SUR LA VERSION ARAMÉENNE DE L'INSCRIPTION DE DARIUS Ier

« En dehors des documents, correspondances et autres actes d'affaires, les Juifs d'Éléphantine nous ont encore laissé des restes de livres qu'ils lisaient. Ce sont deux ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, du moins en fragments. L'un appartient à la littérature populaire; l'autre est une œuvre officielle du gouvernement perse même. C'est la version araméenne du rapport que le roi Darius Ier publia sur son élévation au trône, sur la mort de l'usurpateur mage et les combats livrés aux révoltés, par lesquels il a victorieusement maintenu l'unité du pays. On sait qu'il a fait graver ce rapport au centre de son pays, sur la route de Babylone à Egbatane, sur la paroi du « mont divin » de Bagistana (Behistûm, Bisutûn) dans les trois langues des inscriptions royales, en perse, en susien et en babylonien, et qu'il l'a illustré d'un bas-relief qui montre comment, par la protection du dieu Ahuramazda, il pose le pied sur la poitrine de l'usurpateur couché à terre et tous les prétendants qu'il a vaincus, sont amenés devant lui pour être exécutés.

« Que Darius ne se soit pas contenté de cette éternisation de ces actes, — le monument est d'ailleurs placé sur le rocher de telle façon qu'aucun de ceux qui passent sur la route dans la vallée ne peut lire l'inscription — mais qu'il ait eu soin de rendre le rapport réellement accessible, nous le savions depuis que, dans les fouilles pratiquées par la Société allemande orientale, on a trouvé le gros bloc de pierre dure sur lequel est gravée la version babylonienne de l'inscription de Bisutûn. A présent nous voyons qu'une version araméenne fut également exécutée, écrite sur papyrus et répandue dans les

provinces occidentales du pays ; un exemplaire de cette dernière était en la possession des Juifs d'Éléphantine.

« De cette propagation de son rapport dans tout l'empire Darius parle à la fin de l'inscription de Bisutûn, dans une section qui avant peu nous était connue seulement en une version susienne et là même avec des lacunes; il n'y a que depuis peu d'années qu'on a pu copier aussi quelques restes du texte perse parallèle. Ici, il est dit vers la fin : « Ensuite j'envoyai ces inscriptions dans tous les pays, les gens.... ». Donc Darius a fait préparer de ces textes des copies qui furent propagées dans tous les pays. Dans la phrase précédente, il est dit que Darius a fait confectionner les textes d'une façon qui n'existait pas auparavant, sur des briques et sur de la « peau »; διφθέραι est aussi le nom du matériel d'écriture de l'archiviste royal chez Ctésias, et Hérodote dit : « de mon temps encore beaucoup parmi les barbares écrivent sur de pareilles peaux de cuir » (V, 58); mais quand il ajoute que les Ioniens, lorsque le papyrus vint chez eux lui attribuèrent aussi cette dénomination, nous pouvons admettre que Darius a également compris le papyrus par le terme de « peaux ».

« Les restes d'une telle multiplication du texte nous ont été conservés à Éléphantine. L'exemplaire est magnifiquement écrit; le texte se rattache essentiellement à la traduction babylonienne et est transféré librement de cette dernière; on voit qu'ici, de même que, par exemple, dans les inscriptions royales assyriennes et en général dans les commencements de la littérature, on n'attache pas trop de poids à l'exactitude verbale, mais que le texte était encore malléable. Une particularité spécialement caractéristique, c'est que, dans les versions babylonienne et araméenne, on note après chaque bataille le nombre des tués et des prisonniers, — plusieurs avec variantes, par suite d'erreurs graphiques — tandis que ces nombres manquent dans les textes perse et susien.

« Le texte se trouve au recto et en partie au verso d'un rouleau de papyrus. Sous les gouvernements ultérieurs, lorsque la pièce n'eut plus d'intérêt et ne fut plus respectée, le côté resté libre fut utilisé par les Juifs pour y mettre des nots d'affaires. »

Sur la traduction de la section précitée, M. Ed. Meyer nous offre des informations qui ne manquent pas d'intérêt :

« C'est ainsi que Herzfeld a interprété ce passage en suivant Jensen et Hüsing (dans son *Mémoire sur Pasargadae*, Klio, VIII, 1908, p. 65 ss.). Je ne puis pas entrer dans la controverse qui s'y rattache (Weissbach, dans la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft,* 63, p. 839 ss., et dans son édition des *Inscriptions achéménides*, p. LX ss. ; Herzfeld, *Ztschr. d. D. Morgenl.* Ges., 64, 63 ; Bork, *ibidem*, 64, 569 ss.) ; pour la chose essentielle, c'est Herzfeld qui me paraît être dans le vrai. La supposition de Weissbach que Darius annonce dans cette inscription avoir « inventé l'écriture aryenne », c'est-à-dire l'écriture cunéiforme perse, me paraît entièrement insoutenable. Avec un rare entêtement, Weissbach suppose que les monuments et l'inscription de Cyrus de Murghab, dont l'identité avec Pasargadae est indubitable, viennent de Cyrus le Jeune, bien que Herzfeld ait complètement prouvé qu'ils sont plus anciens que les constructions et les sculptures de Darius à Persépolis ; voir l'analyse détaillée des monuments par Herzfeld (*Iranische Felsreliefs von Fr. Sarre und E. Herzfeld*, 1910, S. 147 ss.). Weissbach tient aussi les « Lettres de Thémistocle » pour authentiques ; c'est un succès dont le rhéteur de l'époque impériale (?) qui a composé ce factum a pu rêver aussi peu qu'un romancier moderne peut espérer que les lettres qu'il fait écrire par ses héros seront admises par ses lecteurs comme documents authentiques. Dans la dernière de ces lettres, Thémistocle se fait envoyer quatre cratères d'argent et quelques vases d'encens d'or, sur lesquels se trouvent les inscriptions paléo-assyriennes, et non pas celles que Darius, le père de Xerxès, avait introduites récemment chez les Perses. » Là est utilisée une notice d'antiquaire qui distingue l'écriture cunéiforme de la cursive araméenne (de laquelle s'est développé le pehlevi, cf. plus haut p. 7, note). Que cette dernière écriture ait été introduite par Darius, c'est bien possible ; dans la chancellerie on ne pouvait pas utiliser l'écriture cunéiforme dès qu'on écrivit sur parchemin ou sur papier.

Je crains que le ton apodictique de l'exposé ne provoque

des dénégations peut-être trop absolues du côté de l'adversaire, qui commencera par la dernière affirmation et examinera à reculons, successivement, toutes les autres.

1. On pouvait parfaitement utiliser l'écriture cunéiforme en écrivant avec le calame et l'encre sur peau ou sur papyrus aussi facilement qu'on transcrit toutes les autres inscriptions gravées en haut relief ou en bas relief. Les cunéiformes perses s'y prêtent d'autant plus aisément que le signe ne se compose que de traits simples juxtaposés, le cercle et les traits croisés étant exclus.

2. La copie officiellement envoyée par Darius aux Juifs d'Éléphantine, selon M. Meyer, montre l'écriture araméenne usitée à cette époque dans toutes les provinces occidentales de l'empire. Si une écriture araméenne plus cursive existait alors chez les indigènes en Perse, Darius l'aurait utilisée pour l'usage de sa chancellerie, car il n'avait aucun intérêt à *archaïser* l'écriture araméenne de son temps, et surtout alors même qu'il ne fit rien pour introduire la langue perse dans ces provinces.

3. L'écriture pehlevie dérive d'une forme araméenne postérieure à Alexandre le Grand et n'a point pour prototype celle des inscriptions araméennes de l'époque perse, mais des graphies postérieures en usage chez les Araméens de la Perse occidentale.

4. Que les lettres du rhéteur Thémistocle soient des romans, cela trouvera peu de contradicteurs, mais si Thémistocle dit qu'il voudrait posséder des vases d'argent et d'or portant l'écriture assyrienne ancienne, et non pas ceux qui portent l'écriture récemment introduite chez les Perses, personne ne croira que l'introduction d'une écriture nouvelle par Darius soit le produit d'un gros mensonge sans la moindre utilité pour le roman. Un parodiste égaiera ses lecteurs par une commande fictive de vases de métal précieux ; il les sertira même de toutes sortes de pierres précieuses et de figures à son gré, mais il ne pensera point à y ajouter un second mensonge en y mêlant Darius et l'écriture assyrienne, qui n'ont rien de commun avec la teneur de ses lettres. Il n'aurait rien perdu en écrivant simplement : « Je désire avoir des vases portant une inscription assyrienne, et non pas une inscription perse ».

5. Alors même que l'inscription de Cyrus à Murghab serait de Cyrus Ier et qu'il faudrait, par conséquent, supposer que Thémistocle a, par erreur, nommé Darius au lieu de Cyrus, l'écriture perse ne peut remonter au-delà de 538 av. J.-Chr., année dans laquelle Babylone fut prise par ce conquérant; car l'écriture perse dérive de l'écriture cursive de Babylone. Avant cette conquête, les Perses n'étaient familiers qu'avec l'écriture susienne, et c'est cette variante cunéiforme qu'ils auraient inévitablement prise pour modèle de l'écriture aryenne. Un argument analogue empêche également de supposer que l'écriture perse soit un héritage transmis par leurs prédécesseurs de la Médie. Si les Mèdes ont jamais eu une écriture nationale, ils ne peuvent l'avoir tirée que de celle des Assyriens, car la Médie est une sorte de *Hinterland* naturel de l'Assyrie. Déjà en 1885 j'ai écrit : « La physionomie néo-babylonienne de l'écriture perse prouve que l'invention de celle-ci n'est pas antérieure à la conquête de Babylone par Cyrus, car autrement les scribes perses auraient pris pour modèle l'écriture susienne qui était plus à leur portée. Peut-être ne date-t-elle, en réalité, que du règne de Darius, comme le soutient M. Sayce, qui considère l'inscription de Murghab, où le nom de Cyrus est mentionné, comme ayant été gravée longtemps après la mort du fondateur de l'empire perse. »

7. La preuve que les Perses faisaient réellement usage du néo-susien (langue et écriture) avant l'invention de leur écriture particulière, m'a été tout récemment fournie par l'inscription nº 7 de la planche XXV faisant partie de l'atlas qui accompagne l'ouvrage de Layard sur le culte de Mithra. Le cylindre, aujourd'hui au British Museum, contient un dessin grossier, représentant un cavalier coiffé d'un grand bonnet, perçant de sa lance un lion rampant. L'inscription, rédigée en néo-susien, porte, d'après la révision de M. Sayce, ce qui suit :

1. *A-a-na*	= Ayana-		
2. *ak-ka*	ka		
3. *sak-Pir-*	fils de Fr-	}	= Ayanaka, fils de Fraatiš.
4. *a-a*	a-a-		
5. *ti-iš-*	tès		
6. *na*			

Le caractère perse des noms propres du père et du fils saute aux yeux. Le groupe consonantique *phr*, *fr* est aussi rendu dans la version néo-susienne de Darius par le signe 𒌓 *pir*; ainsi *Pir-ra-da* = *Frada*; *Pir-ru-war-ti-iš* = *Fravartiš* (Phraortis). Le nom de Phraates ou Aphraates est notoirement très commun chez les originaires de la Perse ancienne.

8. D'autre part, l'inscription L de Bisoutoun, qui n'existe plus (on le croyait alors) qu'en néo-susien, et dans laquelle on (= Oppert) a cru trouver l'annonce de la publication du Zendavesta par Darius, me semble se rapporter plutôt à l'invention de l'écriture perse. Le texte vaut la peine d'être cité :

1. 𒁹 *Da-ri-ya-va-ù-iš* 𒁹 (*roi*) *na-an-ri-za-u-*
2. *mi-in an U-ra-mas-da-na* 𒁹 *ù dip-pi-mas* (*BM. me*)
3. *da-a-e-ik-ki hu-ud-da har-ri-ya-ma*
4. *ap-pa ša-iš-ša in-ni en-ri ku-ud-da* 𒀸 *ha-tu-* (*BM. la*)
5. *at uk-ku ku-ud-da su* (*BM. zu*)*-meš uk-ku ku-ud-da*
6. 𒀸 *hi-iš ku-ud-da e-ip-pi hu-ud-da-ku-*
7. *ud-da ri-lu-ik ku-ud-da* 𒁹 *ù ti-*
8. *ib-bab-ib-ra-ka* (*BM me*)*-mas-ni* 𒀸 *dup-pi-maš* (*BM me*) *am*
9. *mak* (?)*-nu* 𒁹 *Da-a-ya-ù-iš mar-ri-da-ha-ti-*
10. *ma* 𒁹 *ù din* (*BM mug*)*-gi-ya* 𒁹 *taš-šu-tum-bi-sa-pi-iš*

Je traduis :

« Le roi Darius dit : Sous la protection d'Ahuramazda, j'ai fait faire ailleurs des tablettes en aryen, qui n'existaient pas auparavant. Puis j'ai fait faire de grands écrits, de grandes collections pourvues de signatures et des bibliothèques ; et (tout cela) a été écrit et je l'ai publié. Ensuite j'ai fait parvenir ces tablettes-là dans toutes les provinces, et le peuple les a comprises. »

Je termine par quelques remarques philologiques : *daeikki* (3) « à autre » a ici le sens locatif « en autre lieu, ailleurs » ; *hatuat* est le mot assyrien *haṭṭu*, pl. *haṭṭatu* « style, écriture, écrit » ; l'idéogramme *su-meš* « corps », désigne naturellement dans ce contexte « des corps d'écrits, des collections » ; les *hiš* « noms » sont les signatures des ouvrages ; *e-ip-pi* est le pluriel de *e* « maison » ; il s'agit évidemment de maisons desti-

nées à conserver les documents dont il est question, c'est-à-dire de bibliothèques (ou des archives); la formule *riluik ù tibba bibraka* répond à l'assyrien *šaṭir bâri* « écrit et publié ».

On voit que Darius est le vrai créateur de l'écriture perse, qu'il protégea généreusement par l'établissement de bibliothèques dans les provinces aryennes de son empire. Ainsi la mention des annales de la Médie et de la Perse dans le livre d'Esther répond à l'état réel des choses. Pour la date des écritures indiennes, le fait de la domination presque exclusive de l'écriture cunéiforme en Babylonie fait bien voir que l'écriture araméenne n'a pu pénétrer dans les provinces orientales de l'empire perse qu'après la mort de Darius Codoman.

Résumons. Dans l'inscription susienne que cite M. Ed. Meyer, Darius parle de tablettes en *langue aryenne* qu'il a envoyées dans les provinces où il n'en avait point. Un fragment d'une copie perse a été trouvé à Babylone. Darius ne dit pas avoir envoyé dans les provinces des documents en langues non-aryennes et nous n'avons pas le droit de lui supposer l'expédition d'une version araméenne officielle à ses provinces d'Occident et encore moins à l'infime garnison juive d'Éléphantine. Une version égyptienne aurait rendu plus de services, elle aurait été lue par tous les habitants du pays, les Juifs compris. Rendons à Darius ce qui appartient à Darius, l'honneur d'avoir propagé (sinon créé) la littérature de sa langue maternelle, et à la colonie juive d'Éléphantine ce qui appartient à cette colonie, le mérite d'avoir traduit un document officiel de Darius par le désir de connaître l'histoire de ses nouveaux maîtres.

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Journal of the Manchester Oriental Society. 1911. Manchester, University Press.

La Société orientale de Manchester, fondée l'année passée, eut le malheur de perdre son président et fondateur, M. H. W. Hogg au moment même où ce premier volume était en voie de paraître. Les articles qu'il contient appartiennent en majorité au regretté fondateur :

1. *Inscribed nail of Ellil-bani, twelft king of the Babylonian dynasty of Isin* by Hope W. Hogg. (Clou inscrit d'Ellil-bani, douzième roi de la dynastie d'Isin, par H. W. Hogg).

L'inscription, conçue en « sumérien », a pour auteur le douzième roi de la dynastie d'Isin, qui porte le nom sémitique de *Ellil-bânî* « Ellil est créateur ou générateur ». Scheil a publié le premier en 1897 une inscription fragmentaire de Constantinople provenant de Niffer et contenant ce nom royal. Hilprecht et King ont prouvé au moyen de nouveaux documents qu'il était roi d'Isin et le douzième de la série de sa dynastie. Comme ses prédécesseurs, Ellil-bani réclamait le titre de « dieu » et prétendait être l'époux d'Innina, déesse d'Uruk. Dans la présente inscription, il se borne à la reconstruction du mur de sa capitale. La nécessité de le réparer relativement peu de temps après une réparation antérieure suppose une époque troublée par la guerre. C'est dommage que le nom du mur soit perdu (p. 1-10).

2. *Clay « nail » of Ellil-bani. Notes on the Text.* By W. Hogg. Analyse et remarques sur l'inscription précédente (p. 11-20).

3. *Relative Chronology of first dynasties of Isin and Babylon*, by Hope W. Hogg. Exposé des opinions régnant parmi les assyriologues, qui se termine par établir les synchronismes entre la dynastie d'Isin et celle de Babylone (p. 21-40).

4. *Heart and reins in mummifications*, by G. Elliot Smith. La fréquente rencontre dans la Bible de l'expression « cœur et reins » a donné lieu à une théorie concernant le mode égyptien de retirer les viscères des morts lors de l'embaumement et

de les placer dans des « jarres canopiques » de cette manière : (1) le vase sous la protection du dieu à tête humaine, Amset, reçoit l'estomac et les gros intestins ; (2) celui de Hapi, à tête de singe, les menus intestins ; (3) celui de Taumautef, à tête de chacal, le cœur et les poumons, pendant que (4) celui de Qebhsenuf, à tête de faucon, reçoit le foie et le fiel. Cette association des organes à des génies particuliers est fondée sur l'examen par Pettigrew d'un seule momie de la XXIe dynastie. M. E. Smith a examiné quarante-quatre momies de cette époque et il a trouvé que, dans la majorité des cas, Amset était associé avec le foie, Hapi avec les poumons, Taumautef avec l'estomac et Qebhsenuf avec les intestins. Ceci révèle une association non seulement très différente de celle établie par Pettigrew, mais encore ne tenant aucun compte ni du cœur, ni des reins. Or, ce fait confirme la donnée de Diodore de Sicile (I, 91), à savoir que l'embaumeur, en ôtant les viscères, prenait soin de laisser le cœur et les reins *in situ*. Comme cette coutume remonte au moins à la vingt-deuxième dynastie, il n'y a pas de raison pour la considérer comme empruntée aux Sémites. Pour les reins, l'intention de l'embaumeur est douteuse (p. 41-44).

Beaucoup plus importante est l'étude consacrée par Hogg au même sujet sous le titre de *Heart and reins in the ancient Literatures of the nearer East* (Cœur et reins dans les anciennes littératures de l'Orient). Termes sémitiques : pour « cœur » on a *lbb* (l'arabe a encore *ḳalb*), en égyptien *yb* et *ḥt* ; pour « reins », sémitique *kly*(*t*), ancien égyptien *smy* (douteux). Examen des passages bibliques dans lesquels ces mots sont employés tant au sens matériel qu'au sens figuré. Suit un examen minutieux des passages babyloniens se rapportant à ces mêmes viscères, les recherches englobent également les textes de l'ancienne Palestine et Syrie, surtout ceux d'El-Amarna. L'examen se termine par l'usage y relatif dans la littérature égyptienne, où les doutes sont loin d'être dissipés (Gardirer). Une revue d'ensemble termine ce travail remarquable et utile comme œuvre de statistique (p. 49-91). — M. M. A. Canney (p. 93-94) signale le sens de « conscience » que l'expression « cœur et reins » peut avoir

dans certains passages bibliques. M. L. W. King (p. 95-98) assure, sans le moindre appui documentaire, que « des références dans les inscriptions royales archaïques suggèrent l'idée que l'auguration par le foie a été héritée par les Babyloniens sémitiques des Sumériens allophyles ». Il considère l'examen des reins comme purement sémitique et trouve dans le mode des embaumeurs égyptiens de laisser *in situ* les viscères en question un nouveau vestige à enregistrer dans la série des éléments sémitiques de la culture égyptienne.

MM. L. C. Castarelli (p. 99-101), T. W. Rhys Davids (p. 103-106) et J. G. Frazer (p. 107-188) nous conduisent successivement dans l'ancien Iran, en Inde et chez les races non cultivées. En iranien le mot pour « reins », zend *veredka*, pahlavi *gûrtak*, ne se trouve que dans un seul passage (Vend. XVIII, 70), que Darmesteter traduit par « entre les reins et le foie ». Le traité de théologie morale *Shayastla shayast* (II, 4) distribue les parties de la brebis sacrifiée à environ 22 esprits divers. Parmi ces parties, les reins sont dits appartenir à Haptoïring, qui est la constellation de la Grande Ourse, le chef du nord ; tandis que le Feu obtient le cœur, les poumons vont aux esprits gardiens des guerriers; et le foie étrangement doit être pour l'entretien des pauvres (for the sustenance of the poor). Le cœur se rencontre plus souvent, entre autres dans un passage concernant probablement des cannibales qui retirent le cœur et le fiel (*geradha*) des cadavres. Dans le Bündahish il est dit que les plantes et les animaux se sont développés de diverses portions du bœuf primordial tué par Aharman, mais les portions mentionnées sont la moelle, les cornes, le nez, le sang et le mot ambigu qui peut se lire (may be read) cœur, tête ou foie; il n'y a pas de mention des reins. En somme, conclut M. Castarelli : « Le résultat de notre enquête est donc entièrement négatif ».

M. Rhys Davids constate la mention unique des reins dans le Rig-Véda (I, 187-10). L'Atharva Véda, le charmeur, dit : « J'ai mis à leur place les deux reins ». Dans Atharva Véda IX, 7, nous avons la description du bœuf cosmique; au verset 13 ses reins sont dits être « chagrin » et au verset 11 son cœur est dit être « pensée ». Le Satapatha Brahmana attribue

au cœur de la victime l'action du « souffle », les reins forment la septième parmi les quinze portions énumérées, sans qu'il s'ajoute aucune raison mystique. Lors de la crémation d'un brahman, on égorgeait et dépeçait une vache ou une chèvre, l'omentum était mis sur la bouche du défunt, le cœur sur son cœur et les reins dans ses mains, le rein droit dans sa main droite, le rein gauche dans sa main gauche. La théorie des Upanishads loge l'âme dans le cœur sous la forme d'un petit homme microscopique ressemblant à une fumée ou à une flamme. Les anciens buddhistes rejetaient l'hypothèse de l'âme et tout ce qu'elle entraîne. Mais mille ans plus tard le buddhisme admit que le siège des opérations mentales était le cœur et non pas le cerveau. Dans ses Notes dans le *Compendium of Philosophy*, pp. 277-279 et dans *Buddhist Psychology*, p. XXVIII, le savant indianiste en a donné l'explication.

M. Frazer remarque que les sauvages mangent le cœur d'un homme vaillant pour acquérir sa bravoure. Les Maoris avaient l'habitude d'avaler les yeux des chefs tués dans l'intention de s'incorporer leur divinité. D'autre part, dans la divination par les parties intérieures des animaux, c'est le foie qui était le plus souvent inspecté. Chez quelques tribus de Bornéo, c'est le foie d'un porc qui est employé. Quant aux reins, les sauvages y font peu d'attention. Cependant quelques tribus australiennes croient que les sorciers arrachent les reins d'un homme de la tribu hostile ; la graisse est très estimée et distribuée entre les adultes qui s'en frottent le corps avec elle et en portent un peu avec eux, en croyant que les prouesses et les vertus de la victime passent à ceux qui en usent.

Les deux idéophonèmes cunéiformes ŠA(G) et LID + ŠA(G), qui rendent le phonétique *libbu* « cœur, intérieur », sont soigneusement étudiés de nouveau par Hogg, qui note tous les passages dans lesquels on les trouve associés et les assyriologues suméristes. Toutes les significations, surtout celle qui désigne les parties mangeables du palmier, sont largement fouillées. L'étude s'arrête à l'origine du signe et relève avec étonnement le fait que, dans le code d'Hammurabi ŠAG-GVD ou HAR (VR)-GV (mot à mot « tête de bœuf) » désigne, au lieu de « bœuf », une malfaisante (*amêl-ha-ab-lum*?).

Enfin, l'idéogramme composé LID + ŠAG « cœur » suggère des remarques que suivront avec aisance les sinologues qui voïent dans les « Sumériens » les proches parents des congénères de Confucius.

A l'histoire diplomatique appartient le travail de M. E. H. Parker intitulé : *China, Nepaul, Bhutan and Sikkim, their mutual relation as set forth in Chinese official Documents.* On lit avec intérêt le récit de ces événements si peu connus en Europe.

Infatigable, le regretté fondateur de la Société orientale de Manchester eut encore le temps de préparer un rapport succinct sur le progrès des études en 1911 (p. 153-158).

Une appréciation des travaux de Hogg est donnée à la fin du volume (p. 159-162) par M. le professeur A. S. Peake. Plein de révérence pour le savant disparu, je transcris ses derniers mots : « His example will stimulate, his enthusiasme inspire us, as with heavy hearts wecarry on as best we may the task which Death has taken from the hands so perfectly fitted to accomplish it. »

Ma tâche est terminée. En raison des ciconstances attristantes au milieu desquelles le volume a vu le jour, je me suis borné à interpréter fidèlement la pensée des auteurs autant qu'elle m'était accessible et j'ai imposé silence à toute velléité de critique et d'opposition. Puis-je me permettre une question? La *Revue Sémitique* étudie depuis vingt ans tout ce qui concerne l'épigraphie, la littérature et l'histoire des peuples sémitiques, d'autre part la question de savoir si les textes dits « sumériens » sont rédigés dans une langue *réelle*, ou seulement dans un idéographisme dépourvu de tout caractère linguistique, est étudiée et discutée depuis environ 40 ans dans divers ouvrages scientifiques ; comment se fait-il, je le demande, que la Société orientale de Manchester ignore l'existence de l'une et des autres même dans la revue annuelle de 1911 ? Pourtant la science n'est science qu'à la condition d'être impartiale.

Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive, par M. D. Sidersky (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Tome 12, 2e partie). Paris. Imprimerie nationale. Librairie C. Klincksieck, rue de Lille, 11. MDCCCCXI.

En rédigeant l'introduction d'un travail contenant un système particulier de tables de conversion des dates juives, juliennes et grégoriennes, M. D. Sidersky s'est aperçu de l'absence complète de renseignements relatifs à l'origine du comput juif, dont le mécanisme se trouve cependant expliqué d'une façon bien détaillée dans les ouvrages remontant au xe siècle ap. J.-C. Cette étrange circonstance l'engagea dans la voie des recherches originales qui font l'objet du présent mémoire.

En autant de chapitres sont ensuite exposés : 1° le mécanisme du comput juif moderne (p. 10-22), 2° l'origine de l'année lunisolaire des Hébreux (p. 22-34), 3° essai de reconstitution du calendrier juif au premier siècle de l'ère chrétienne (p. 35-47), Origine des éléments du comput juif (p. 47-62). Cet exposé contenant des calculs et des tableaux explicatifs est résumé dans les conclusions que voici :

1° L'année lunaire des Juifs a son origine dans les prescriptions mosaïques relatives à la célébration de la fête pascale, laquelle devait coïncider avec la première pleine lune du printemps.

2° En doublant le mois d'Adar chaque fois que l'équinoxe vernal arrivait après le jour de la pleine lune, on a, sans doute, fini par découvrir le retour périodique des années embolismiques dans un cycle de dix-neuf années, en suivant l'ordre « III, VI, VIII, XI, XIV, XVII et XIX », tel que l'indique le P. Petau.

3° La valeur du mois synodique moyen de *29 jours 12 heures, 44 minutes* et *3 secondes 1/3*, empruntée aux astronomes babyloniens, qui l'ont indiquée dès le ive siècle av. J.-C., a servi longtemps au Sanhédrin comme élément de calcul pour établir la conjonction vraie et la visibilité du croissant à Jérusalem, dont dépendait exclusivement la proclamation des néoménies.

4° La substitution de la conjonction moyenne (Molad) à la conjonction vraie, respectivement de la visibilité du croissant fut d'abord adoptée par les Juifs de Babylonie dans le but de

rendre la fixation du calendrier indépendante des décisions des autorités palestiniennes, dont les communications par signaux ou par messagers furent fréquemment troublées.

5° Comme point de départ du comput moderne, basé sur le calcul des conjonctions moyennes, on a pris l'instant physique d'une conjonction vraie de Nissan marquée par une éclipse totale de soleil observée à *Soura sur l'Euphrate* (siège de la célèbre Académie juive) *le 2 avril 219 ap. J.-C.*, à *10 heures*, *33 minutes*, *4*. Par computation rétrograde, on a fait partir le calendrier juif de l'ère de la création (fixée au 7 octobre 377 av. J.-C., suivant les Babyloniens, soit au 2 avril 3760 av. J.-C., suivant les Palestiniens).

6° Les autorités juives de Palestine ont fini par accepter le nouveau comput proposé par leurs coreligionnaires babyloniens par suite des difficultés matérielles qu'ils ont éprouvées pour communiquer aux communautés de la diaspora les néoménies proclamées en Palestine. La publication des règles du calendrier, faite par Hillel II en 359 après J.-C., avait pourbut principal d'assurer à jamais l'unité du judaïsme par la célébration aux mêmes jours de ses fêtes religieuses.

Cinq annexes accompagnent cet original et instructif mémoire : A. Extrait des passages talmudiques relatifs aux règles du calendrier juif (p. 65-71). B. Calul de la visibilité de la nouvelle lune, d'après Maïmonide (p. 71-83). C. Extrait d'Al Birûni : *The Chronology of ancient nations* (p. 83-84). D. Conversion des dates juives en dates juliennes et grégoriennes, et vice versa (p. 84-86). E. Bibliographie (p. 86-92).

S. Ferarès, *La durée de l'année biblique et l'origine du mot* שנה (Extrait de la *Revue de Linguistique*, 1912). Paris. Librairie Durlacher, 142, rue du Faubourg-Saint-Denis. 1912.

Le but de l'auteur est seulement de démontrer *par le Pentateuque* :

1° Que le mot שנה, qui se traduit par « année » (c.-à-d. cycle de 365 jours), n'indique, dans le Pentateuque que la mesure du temps employée dans les différentes époques qu'il décrit ;

2° Que dans le Pentateuque même, on trouve la preuve d'un changement de sa durée ;

3° Que l'origine du mot שנה indique, sinon sa durée primitive, du moins celle d'une époque très éloignée.

Ce travail est donc purement exégétique et nullement chronologique.

Pour déterminer la durée de l'année biblique, il est essentiel de choisir un point de repère qui offre le minimum d'ambiguïté. Les textes choisis par M. F. sont : Exode, XXIII, 15-16, annonçant que les fêtes sont basées sur l'année agricole, commençant au printemps quand mûrit le blé (la pâque) et se terminant par la récolte *à la fin* de l'année. Le Lévitique, XXIII, 39, précise les dates de telle sorte que la fête de la récolte dans la deuxième quinzaine du *septième* mois marque *la fin de l'année*. A la sortie d'Égypte les Hébreux avaient donc adopté une année de *sept* (nombre sacré) mois solaires. Ceci établi, on peut admettre que les âges de cette époque qu'on trouve mentionnés dans le Pentateuque sont également calculés d'après ce système. En convertissant en années solaires ces âges basés sur le système de sept mois lunaires, on obtiendra des nombres plus conformes à la durée de la vie humaine. Ainsi :

La mort de Joseph à 110 ans (Genèse, L, 26) ne représente que $\frac{110 \times 7}{12} = 65$ ans solaires.

Joseph avait 17 ans quand Ruben le cherche en s'écriant הילד איננו « l'enfant n'y est plus » (*Ibid.*, XXX, 30) : ces 17 ans représentent $\frac{17 \times 7}{12}$ soit 10 ans de nos années.

La mort d'Ismaël à 137 ans, ce qui équivaut à $\frac{137 \times 7}{12}$ soit 80 ans de nos années.

Isaac se marie à 40 ans, soit $\frac{40 \times 7}{12} = 23$ ans 1/2.

Abraham, mort à 175 ans, avait $\frac{175 \times 7}{12} = 102$ ans.

Sara, morte à 127 ans (*ibid.*, XXIII, 1), avait $\frac{127 \times 7}{12} =$ 74 ans.

Isaac naît quand son père Abraham avait 100 ans (*ibid.*, XXI, 5), soit $\frac{100 \times 7}{12} = 59$ ans.

Sara avait alors 90 ans, soit $\frac{90 \times 7}{12} = 52$ ans 1/2 environ, l'âge critique des femmes (cf. *ibid.*, XVIII, 11).

A l'époque antérieure à Abraham, de Sem à Térach (*ibid.*, XI, 10-32) l'année ne consistait qu'en deux mois ou lunaisons en conformité avec le sens de שָׁנָה qui signifie « redoublement ».

L'auteur cite plusieurs auteurs très différents d'avis ; il a cependant soin d'examiner ensuite deux autres passages du Pentateuque. Dans les Nombres, XXVIII, 16, il trouve que les fêtes étaient réparties sur l'année entière, d'où il conclut que l'année des Hébreux, en sortant de l'Égypte, avait une durée de *sept mois*. Le Deutéronome seul mentionne une date sur le *onzième mois* de l'année, cela ne renverse-t-il pas toute la théorie ? M. F. est trop moderne pour ne pas échapper la tangente à la mode : ce livre est composé du temps d'Ezra ou peut-être par Ezra lui-même ; la date du Deutéronome n'a donc aucune valeur pour l'antiquité ; elle a été fabriquée « dans l'intention de donner force de loi à l'année *solaire* ou *luni-solaire* adoptée depuis longtemps par les autres peuples, et probablement aussi par le peuple d'Israël ».

Mais je doute encore que tout aille maintenant comme sur des roulettes. Réparons un oubli : Joseph, d'après la théorie, était âgé de $\frac{30 \times 7}{12}$ (Genèse, XLI, 46) = 17 ans 1/2 quand il fut nommé gouverneur d'Égypte ; est-ce dans l'ordre des choses ? puis en ôtant deux ans qu'il resta en prison, Joseph géra tous les biens de Putiphar pendant les ans 10 et 15 de son âge avec tant de succès qu'il fut nommé chef économe et devint l'objet des sollicitations de son inflammable patronne (*ibid.*, XXXIX, 7-12) ; est-ce encore dans l'ordre des choses ?

Quoi qu'il en soit, je dois des remerciements à M. Ferarès : Mon ancêtre homonyme Joseph est mort à 65 ans, mon ancêtre direct Moïse $\frac{120 \times 7}{12}$, à 80 ans et mon ancêtre national Jacob $\frac{147 \times 7}{12}$, à environ 85, et moi qui ai ce dernier âge, je suis encore dans le monde des vivants. Un mauvais point aux physiologues panaryanistes.

Astrology and Religion among the Greeks and Romans, by Franz Cumont (American Lectures on the History of Religions, Series of 1911-1912). G. P. Putnams Sons. New York and London. The Knickerbocker Press, 1912.

M. F. Cumont rend un service signalé au public en réunissant en un seul volume les six conférences qu'il a données en Amérique sur le contact de l'astrologie chaldéenne avec la religion parmi les Grecs et les Romains.

Le savant conférencier passe rapidement sur les rêves des avocats de l'*Altbabylonische Weltanschauung* connue de nos lecteurs. Ainsi que je le soutiens dès le début, il est aujourd'hui prouvé que bien que Babylone fût la mère de l'astronomie, du culte des astres et de l'astrologie, le panbabylonisme divague quand il fait reculer dans la plus haute antiquité des conceptions qui n'ont été développées que vers la fin de la civilisation babylonienne. Il est maintenant établi que les Orientaux n'avaient jamais eu un soupçon de la fameuse loi de précession des équinoxes qui est due au génie d'Hipparque (IIe siècle av. J.-C.). Une stricte chronologie commence par l'ère de Nabonassar en 747 et le calcul de la durée des divers mois lunaires n'est devenu qu'après la destruction de Ninive en 523. Au VIe siècle avant J.-C., les Grecs (notamment Thalès) commencèrent à être les disciples, puis continuèrent ces études d'une façon indépendante, mais tandis que les Chaldéens firent profiter la *religion* de ces nouvelles conceptions, en Grèce la science resta toujours laïque. Au moment où les Grecs conquirent la Mésopotamie ils y trouvèrent, autour d'un copieux substratum de mythologie, une théologie profonde basée sur des observations scientifiques, patientes, qui prétendaient pouvoir révéler la nature de l'univers regardé comme divin, les secrets de l'avenir et les destinées de l'homme. Chez les Grecs anciens, les noms des cinq planètes connues alors, dérivaient de leur caractère : Vénus fut appelée Eosphoros « annonçant l'aube » ou Phosphoros « annonçant la lumière » et comme étoile du soir, Verpertine ou Uesperos, Mercure fut nommé Stilbon « Étincelant », Mars Pyroeis « Igné », Jupiter Phaeton « Lumineux », Saturne Phainon « Brillant » ou « Indicateur » ; après le IVe siècle les planètes reçurent les

noms divins : Hermès, Aphrodite, Arès, Zeus, Kronos à l'exemple des noms babyloniens Nebo, Ištar, Nergal, Marduk et Ninib. L'*Épinomis* qui expose la théologie chaldéenne, qu'elle soit l'œuvre de vieillesse de Platon ou celle de son disciple Philippe d'Opus, est le premier évangile qui prêcha aux Hellènes la religion stellaire de l'Asie et l'école platonique n'a cessé d'en être influencée. Ainsi Xénocrate, pour qui l'astronomie est une science sacrée, développe la démonologie et un éclectique, Posidonius d'Apamée, élargit et exalte les mêmes conceptions. Ce grand philosophe syrien réussit à convertir à l'astrologie outre une foule d'hommes éminents les empereurs Auguste et Tibère.. Posidonius influença Cicéron, Sénèque et les *Astronomiques* du poète inspiré Manilius. Au second siècle de notre ère à côté du *sol invictus* on rendit un culte à *deus Aeternus* et à *deus Caelus*. Le « temps illimité » *zervan akarana* a été déclaré le premier principe par une secte de mages persans. L'astronomie s'imprégna de mysticisme; le grand astronome Ptolémée oublie ses calculs compliqués pour chanter ses délices : « Étant mortel, je sais que je naquis pour un jour, mais quand je suis les multitudes rangées d'étoiles dans leur cours circulaire, mon pied ne touche plus la terre, je monte à Zeus même pour me régaler d'ambroisie, la nourriture des dieux. » L'astrologue est censé se vouer entièrement à être pénétré par l'intelligence de dieu. Pendant que les partisans et les adversaires se disputaient au sujet du fatum et du libre arbitre, le peuple concilia l'*Ananké* primitive avec le nouveau Maître *Ciel* en admettant qu'il est possible de se rendre favorables les puissances sidérales au moyen de rites et d'offrandes d'un nouveau genre. Le christianisme naissant employa le *Natalis Invicti* (25 décembre) comme date de la naissance de Jésus et le *dies Solis* comme *jour du Seigneur* (dimanche); les autres dieux planétaires eurent les six autres jours de la semaine. Très importante est l'influence du mysticisme astral sur les croyances eschatologiques. Les Stoïciens purs se résignaient à la complète annihilation. En adoptant leur définition Alfred de Vigny déclare que la vie est « un sombre inci-

dent entre deux périodes infinies de sommeil ». Son apostrophe incisive et musicale est connue :

Et toi, divine mort, où tout rentre et s'efface,
Accueille tes enfants dans ton sein étoilé,
Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace,
Et rends-nous le repos que la vie a troublé.

Toutefois le profond instinct de conservation pousse l'homme à désirer la continuation de la vie. A Rome surtout il y avait tant de crimes non punis, tant de souffrances imméritées qu'on se réfugiait facilement dans l'espoir d'un avenir de réparation. Tous les mysticismes orientaux prétendaient révéler le secret en mesure de parvenir à l'immortalité. Les sectaires de Bacchus ou du phrygien Sabazius firent de l'ivresse une divine ivresse, les mystères alexandrins d'Isis et de Sérapis imaginaient que les morts descendaient dans le monde souterrain en corps et en âme et vivaient dans un ravissement éternel en contemplant les dieux et en devenant dieux eux-mêmes. D'autres penseurs se sont voués à distinguer les diversités des âmes. Hermès Trismégiste enseigna même qu'il y a différentes sortes d'âmes royales qui ont toujours leur demeure fixe au ciel et dans les étoiles. Les bienheureux montaient au ciel par tous les moyens de locomotion, à pied, en char (les rois sur le char d'Hélios), portés par un griffin, par Pégasse ou par un aigle (croyance syrienne). Les Pythagoriciens virent dans les parties luisantes de la poussière des âmes descendant de l'éther, les mithraïstes font figurer les rayons de *Sol Invictus* comme attirant les âmes des morts. Nous savons déjà que chez les astrologues Chaldéens l'âme humaine était un être igné de même espèce que le feu céleste ; c'est le soleil qui cause la descente de l'âme à la naissance de l'homme et l'attire à lui à sa mort. Virgile fait allusion aux mystères relatifs à la *purification* des âmes coupables par l'impétuosité des vents, par le nettoyage à l'aide des vastes courants ou par l'ardeur du soleil.

Aliae panduntur inanes
Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.

Diverses sectes proclamaient assurer au défunt un passage à travers cette région peuplée de démons malveillants. Le « livre des morts » égyptien est un véritable guide dans l'autre monde, et les « Tablettes de Petilia » orphiques sont du même caractère. Cet usage se constate aussi dans la liturgie mithraïque. Hermès n'a pourtant cessé d'être le guide des âmes. Une épigramme appartenant au premier siècle de notre ère s'adresse au défunt en ces termes : « Hermès aux pieds ailés, te tenant par la main, t'a conduit à l'Olympe et t'a fait briller parmi les étoiles. » La masse était indécise, toutes les théories se croisaient. Au nom de Démétrius de Tarse, Plutarque expose la doctrine que voici. L'homme est composé d'un corps, d'une âme nutritive et de raison. Le corps est fait de terre, le principe vital qui nourrit et fait croître est lunaire; la raison émane du soleil. Lorsque le paganisme renonça à tenir le soleil pour le maître du monde, la cause première, la demeure des bienheureux fut naturellement transférée au siège de la divinité. La psychologie qui domina dès lors était encore astrale. En montant au ciel, l'âme traverse les zones planétaires qui sont placées l'une au-dessus de l'autre, elle se dévêt de ses passions terrestres : à la lune elle rend son énergie vitale et alimentaire, à Mercure sa cupidité, à Vénus ses désirs amoureux, au soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur belliqueuse, à Jupiter ses rêves ambitieux, à Saturne ses tendances à la paresse. Elle est nue, débarrassée de toute sensibilité quand elle atteint le huitième ciel, pour y jouir comme un être sublime, dans la lumière éternelle, d'une félicité infinie qui la rend capable de comprendre les mystères des sphères divines. Pour détruire cette ancienne eschatologie, il a fallu que Copernic et Galilée nous enseignent un ciel tout autre, régi par des lois insoupçonnées auparavant.

Histoire des Beni-Abd-el-Wâd, rois de Tlemcen (Règne d'Abou-H'ammou Moûsa II), par Abou Zakarya Yah'ïa Ibn Khaldoûn. Texte arabe édité d'après quatre manuscrits, par Alfred Bel, directeur de la Médersa de Tlemcen, avec la collaboration de Si-l'Ghoûtsi Bouali. 2e volume (1er fascicule). Alger. Imprimerie orientale, Fontanafrères et Cie, rue Pellissier, 1911.

Abū Hanīfa ad-Dīnawerī, Kitab al-Aḫbar aṭ-Ṭiwâl. Préface, variantes et index, publié par Ignace Kratchovsky, docent d'arabe à l'Université Impériale de Saint-Pétersbourg. Librairie et imprimerie E.-J. Brill. Leide, 1912.

Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band II, Heft 1. Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur, von Georg Salzberger. Berlin, Mayer et Müller, 1912.

Le mieux que nous puissions faire, pour le premier de ces ouvrages, c'est de reproduire l'avertissement du savant éditeur :

Ce second volume (premier fascicule) contient le texte arabe de la troisième partie de la Chronique de Yah'ia Ibn Khaldoûn, dont j'ai publié le commencement dans un premier volume. Le présent fascicule embrasse, année par année, l'histoire du règne d'Abou H'ammou Moûsa II, jusqu'à l'année 776 (1374-1375) inclusivement. On sait que l'auteur de cette chronique mourut assassiné à Tlemcen en 780 de l'hégire (1378-1379), alors qu'il était secrétaire du roi de Tlemcen Abou H'ammou Moûsa II.

Ces annales ne portent donc que sur la première partie du règne de ce roi, qui mourut en 791 (1389), en luttant contre son fils et successeur, Abou Tachefîn, appuyé par le sultan mérinide de Fez.

Si j'ai pu dire, avec de Slane, du premier volume de cet ouvrage, qu'il est, comme œuvre historique, bien inférieur à l'*Histoire des Berbères* pour la partie correspondante, on n'en saurait dire autant de ce second volume.

Malgré bien des détails oiseux, malgré de longues pièces de vers qui offrent d'ailleurs de l'intérêt au point de vue littéraire — et c'est bien là déjà un mérite — ce second volume nous renseigne d'une façon précise sur maint fait important du règne d'Abou H'ammou, sur maint trait de la politique, que l'on chercherait en vain dans les chroniques arabes traitant de cette époque, ou même dans l'*Histoire des Berbères*.

« On trouvera çà et là, dans ce volume, à l'occasion de la mention des déplacements d'Abou H'ammou et de ses armées, un certain nombre de noms propres de lieux, de villes et de

villages, situés dans le Tell, sur les Hauts-Plateaux, dans la région marocaine de la Moulouïya. Je me suis efforcé d'établir l'orthographe exacte des endroits mentionnés, de les identifier et d'en rechercher l'emplacement sur la carte. Je n'ai pas toujours réussi, parce que beaucoup de ces noms n'ont pas été mentionnés, à ma connaissance, dans d'autres ouvrages. Pour la région tlemcénienne, du moins, j'ai pu me rendre sur les lieux, examiner les endroits mentionnés, interroger les habitants, et j'ai réussi de la sorte à identifier quelques-uns de ces noms de lieux. Les résultats de mes recherches figureront dans les notes de la traduction française. »

« Les longues et nombreuses pièces de vers citées dans ce volume et qui ont pour auteurs le roi Abou H'ammou, Yahîa Ibn Khaldoûn lui-même, le médecin de la capitale Abou, Abd Allah ben Abê Djema'a Et-Talalesi, le « poète distingué » Moh'ammed ben Yousef el-Qaïsi, etc., nous offrent un choix de poèmes composés au temps d'Abou-H'ammou à Tlemcen, surtout à l'occasion de la fête du « Maoûlid ». Ce sont là des matériaux pour qui voudra retracer un jour un tableau de la littérature arabe dans le Maghreb au XIVe siècle de notre ère et reconstituer les *Diwans* des principaux poètes de la Cour 'abdelwâdite à cette époque. »

Voilà qui s'appelle une édition scientifique et suggestive. Sous l'excellente direction de M. A. Bel, la médersa de Tlemcen est initiée aux méthodes littéraires de l'Europe. Les indigènes en font largement leur profit ; parmi tant de maîtres distingués dont les Algériens arabes sont fiers à juste titre, j'ai le devoir agréable de nommer en ce lieu Si-l'Goûtsi Bouali, muiderres à la grande mosquée de Tlemcen, le fidèle et éclairé collaborateur de M. Bel dans l'édition de cet important ouvrage. Mais, en terminant, je tiens à exprimer un vœu : M. Bel a pris l'initiative d'identifier les noms de lieux mentionnés par Ibn Khaldoûn avec leurs noms modernes en interrogeant les habitants et en établissant la forme correcte de ces noms. Il est à souhaiter que ces recherches soient continuées par des missions spéciales et qu'on comprenne dans ce cadre toute l'onomastique géographique des régions berbères qui nous reste des époques antérieures à la conquête arabe et

qu'on les identifie autant qu'on le peut avec leurs équivalents plus récents. Ces recherches fleurissent dans la France européenne, que la France africaine en ait aussi sa part !

Le contenu du Kitâb-al-aḫbar aṭ-Ṭiwâl (livre des longues histoires) d'Abû Ḥanîfa ad-Dînawarî est maintenant bien connu. Le récit sur les époques préislamiques ne présente aucun intérêt. Le roman d'Alexandre le Grand est traité largement par l'auteur. Il expose en longs traits l'histoire des Sassanides et fait mention des premières invasions des Arabes. Abu-Ḥanifa ne s'arrête guère sur Moḥammed et sur sa vie ; l'histoire des Califes ne l'intéresse qu'autant qu'elle touche à la conquête de la Perse : les expéditions de Ḫalid-ibn-al-Walîd, d'Abu-Obeïda, et les combats de Kâdisiya et de Nehavend. Rappelant la chute de l'empire des Perses, il se reporte aux troubles survenus après la mort d''Othman ; avec le récit sur Siffin commence la partie la plus intéressante de son histoire. La rivalité entre Muawiya et 'Alî et la guerre de ce dernier avec les Ḫaridjites sont très détaillées et s'étendent jusqu'à la mort des deux Califes. Son histoire s'arrête tout à coup à la mort d'al-Mu'taṣim (en 218 de l'hégire). Abu-Ḫanifa possédait un grand talent littéraire. Comme preuve il suffit de citer son récit sur Muḫtar ou celui sur la chute de la dynastie des Ommayyades en Ḫorassan et la lutte de Naṣr ibn Seyyar ; là l'auteur se montre au plus haut point dramatique. Les recherches de Nöldeke ont établi qu'Abu-Ḥanifa s'est beaucoup servi de romans (« romanhafte Werke ») en les corrigeant plus ou moins. Il nous a conservé des traces de la version pehlevie du roman de Sindbad et il avait une connaissance assez étendue de Kalila et Dimna ; son origine persane serait certaine si le fait que, dans le récit des années 13-23 de l'hégire, il a puisé principalement ses indications dans les écoles de Médine ne laissait pas quelque place au doute dans l'esprit. La perte de tous ses autres ouvrages, dont M. Kratchkovsky a pu réunir une liste considérable, et surtout de l'inimitable Kitâb-an-Nahât, est des plus regrettables. Comme dernier élève du savant arabiste russe Rosen, M. Kr. publie ici l'index historique et géographique de Rosen, auquel il ajoute un index des rimes, des poètes et des citations du Coran. Plusieurs

variantes sont empruntées à M. J. de Goeje. L'ouvrage est maintenant complet et présentable aux orientalistes studieux.

En publiant sa monographie sur les légendes relatives à la construction du temple de Salomon, M. G. Salzberger part naturellement des récits bibliques qui leur servent de source, afin de signaler les modifications et les développements des motifs légendaires, dans la littérature juive avant tout, et il n'utilise que les expositions des plus anciens conteurs connus, tels que Thalabe et Kisa'i, ainsi que la légende éthiopienne du *Kebra Nagast*. Ce sont des contes fantastiques tirés comme par les cheveux de certaines expressions bibliques qu'on exploite sans gêne etsans frein. Nous ne suivrons pas ces naïfs enfantillages d'agadistes oiseux. Les conteurs arabes ont trouvé moyen de les exagérer encore et de les accommoder à leur goût. Le monde musulman n'a pas pu se débarrasser de ces fables absurdes aussi facilement que les juifs et les chrétiens ; avec le progrès de la civilisation, cela ne tardera pas. Les folkloristes trouveront là matière à apprendre et à comparer. Plusieurs extraits de Midrasîm sont de beaux exemples du style narratif néo-hébreu. Merci à l'auteur.

F. Thureau-Dangin, *Encore la dynastie d'Agadé* (Extrait de la *Revue d'Assyriologie*, IXe volume, nº 2, 1912).

Le même, *Notes assyriologiques* (Extrait de la même Revue).

Le progrès dans la connaisance de l'antiquité babylonienne s'accomplit lentement et par petites trouvailles ; les savants directeurs de la *Revue d'Assyriologie* y contribuent sans cesse. Dernièrement le P. Scheil a pu compléter sur un point très important sa première lecture de la nouvelle tablette chronologique en découvrant au début de la ligne 4 du revers les signes Šarga, première partie du nom de Šarganišarri. De cette lecture uouvelle il résulte que Šarganišarri était le cinquième roi de la dynastie d'Agadé. Les règnes de Narâm-Sin et de Šarganišarri ayant été certainement consécutifs et, d'autre part, le sixième roi étant connu, Narâm-Sin a donc été le quatrième roi de la dynastie fondée par Sargon l'Ancien (Sarrukîn) et, contrairement à la tradition babylonienne, il

n'a pas été le successeur de Sargon. Cette difficulté est désormais écartée. Outre cela, le témoignage traditionnel, ainsi que l'ont fait observer Delaporte et Hrozny, peut être sauvegardé, en supposant que Narâm-Sin a été fils de Sargon, sans lui avoir succédé directement, parce qu'il n'était pas l'aîné.

Avec le secours d'une petite tablette constituant un bordereau d'envoi de moutons, où Šarganišarri est nommé après la reine, et Binganišarri après Šarganišarri, M. Thureau-Dangin établit ainsi qu'il suit l'ordre des cinq premiers règnes : Šarrukîn, Manuštusu, fils du précédent, Urumuš, Narâm-Sin, Šarganisarri, petit-fils du précédent. Narâm-Sin avait un frère aîné nommé Itti-Ellil (écrit DA-ti EN-LIL = *itti-ti-Ellil*), qui est mort avant de régner. La graphie mystifiante de ce nom purement sémitique à cette haute époque fera-t-elle réfléchir les sumćristes ?

M. Thureau-Dangin publie encore un autre fragment gravé, qui proviendrait des fouilles récemment faites par les Arabes à Djoha. Ce fragment appartient à la série des « bas-reliefs perforés ». Ces plaques percées d'un trou central étaient probablement destinées à maintenir des objets dressés, tels que masses d'armes votives ou autres emblèmes religieux. La scène représente un dieu coiffé de la tiare multicorne et une déesse dont la tête est couverte d'un voile, assis l'un en face de l'autre, et tenant chacun un gobelet de la main droite. Dans le champ est gravée l'inscription suivante, publiée et traduite par M. Thureau-Dangin :

Nin-x | lugal | húl-gar-ra | Nig-dú-pa-è | dub-sar | pisàn-dub-ba | Uru Sag-pa-kab-du-ki | dumu Ur-gis-sar | dub-sar-ra-ge | nam-ti | Sar-a-ti-gu-bi-si-in lugal-la-na-sú | nam-ti | dam-dumu-na-šú | a-mu-na-ru· « A Nin-x | au roi qui frappe les méchants | Nig-du-pa-è, le scribe, l'archiviste | de la ville de Sag-pa-kab-du, | fils d'Ur-giš-sar | le scribe, pour la vie— de Saratigubisin | son roi, | pour sa propre vie, | pour la vie | de sa femme et de ses enfants | a voué (cet objet). » Ce roi s'empara de la royauté d'Uruk. Outre la dédicace, on lit une série de noms propres des filles et des fils du roi ; tous ces noms, écrits en idéogrammes, sont indéchiffrables pour nous. Un objet provenant de Djoha porte la signature de *Su-ru-uš-kîn* |

pa-te-s iUmma-ki, « Saruš-ukin, patesi d'Umma ». Enfin, dans un lot de tablettes récemment acquis par le Louvre, se trouvent deux syllabaires qui, si on en juge par le type de leur écriture, ont dû être rédigés à l'époque de la première dynastie. Un autre syllabaire offre une liste de signes divisés en groupes de trois. Chaque groupe se composé de signes, dont la lecture ne diffère que par la voyelle : bu-ba-bi | mu-ma-mi | hu-ha-hi | ru-ra-ri, etc. Cette division découle de l'instinct des langues sémitiques, qui voient dans les consonnes les racines des mots et dans les voyelles des indices de modifications intérieures. Cela est d'un grand intérêt pour l'histoire de la pédagogie en Babylonie.

G. FREDERICK WRIGHT, *Geological light on the interpretation of « The Tongue »* in Joshua 15-18. (Reprinted from the Journal of Biblical Literature, Vol. XXX, Part I, 1911.)

La substantielle étude géologique de M. G. F. Wright concerne Josué, XV, 2, où on lit : « La limite sud de Juda était depuis l'extrémité de la mer de sel (morte). » Aux versets 5-6 il est dit : « Limite de l'est : la mer de sel jusqu'au bout du Jourdain ; puis la limite remontait à Bêth-Ḥogla, etc. » De nos jours il n'y a rien qui ressemble à un golfe (ou langue) aux extrémités de la mer de sel, et Beth Ḥogla est à plusieurs milles de distance de l'embouchure du Jourdain.

On a cherché à éclaircir cette difficulté en supposant qu'au temps de Josué le niveau de la Mer Morte était plus haut qu'aujourd'hui et que le Jourdain arrivait jusqu'au nord de Beth-Ḥogla. M. Wright admet le changement de niveau de cette mer, qui, depuis l'époque glaciaire, a plusieurs fois baissé de niveau ; les terrains successivement abandonnés par les eaux le démontrent parfaitement. Ce lac, tel qu'il est actuellement, n'est que le petit reste d'une masse d'eau qui emplissait jadis toute la dépression (*Araba*) depuis les eaux de Mérôm jusqu'aux sources d'Abu Werideh, à quarante milles au sud de la mer de sel, formant un lac d'environ 200 milles de longueur, 30 milles de largeur avec 2700 pieds en profondeur maxima. La retraite successive des eaux a laissé des traces autour du lac aux niveaux supérieurs suivants : 1430, 640, 430, 300 et 230 pieds, avec bords plus bas à 210, 170,

115, 90, 70, 56, 40, 30, et 20 pieds successivement, pendant que, d'autre part, des palmiers et tamaris immergés dans l'eau prouvent que le niveau vers 1870 était huit pieds plus bas qu'à présent. L'aire de la Mer Morte est parvenue à ses dimensions actuelles avant le temps d'Abraham et de Codorlogomor, de façon que nous pouvons considérer les conditions comme pratiquement constantes depuis ce temps jusqu'à présent. Mais le lac glacial qui emplissait la vallée a laissé un dépôt d'alluvion de plus de cents pieds de profondeur sur toute la partie basse de la vallée du Jourdain ; c'est à travers ce lit alluvial que le fleuve actuel se fraie sa voie dans le chenal étroit appelé le Zôr, approximativement, à 100 m. au-dessous du niveau général du sol. Toute la matière qui remplissait le Zôr a été découpée par le fleuve et charriée au bout supérieur de la Mer Morte représente un pied de tout le bassin de drainage en 2000 ans. Le calcul montre qu'à cette date un mille cubique de sédiment a été versé dans le lac au-dessous de Beth-Ḥogla depuis le partage du pays au temps de Josué. Il est aussi certain, autant qu'un fait scientifique peut l'être, qu'au temps de Josué le lac s'étendait aussi loin que Beth-Ḥogla. Ce résultat est corroboré si l'on étudie soigneusement les conditions actuelles des embouchures des wadis environnants qui affluent dans cette mer.

Quoique je sois entièrement étranger au domaine de la géologie, j'ai estimé nécessaire d'attirer l'attention des savants compétents sur la thèse inédite de M. G. Fr. Wright sur la donnée de Josué, XV, 5.

Marcel Cohen, *Jeux abyssins* (Extrait du *Journal asiatique*, novembre-décembre 1911).

M. Marcel Cohen, professeur de langue abyssine (amharique) à l'École des langues orientales vivantes complète d'une manière aussi intéressante qu'instructive les indications fournies par MM. Ig. Guidi et E. Mitwoch sur les jeux d'enfants en Abyssinie [1]. Les textes publiés par Mitwoch lui ont été fournis par un Abyssin de Bégameder, déjà âgé, et le savant éditeur se demande si les jeux qu'il a décrits sont encore en

1. Voir *Revue sémitique*, 1911, p. 122.

usage. Ce n'est pas la seule question qu'il faille se poser : les jeux ne sont pas exactement les mêmes dans les différentes provinces d'Abyssinie ; d'autre part, même si la règle du jeu est semblable, la nomenclature varie assez souvent, suivant la région : il faut donc informer en différents endroits. M. Cohen n'a pas de documents pour le Bégameder, mais il peut compléter la documentation de M. Mitwoch pour d'autres provinces. Au cours d'un séjour à Addis-Ababa, capitale actuelle de l'Abyssinie, il a comparé toutes les indications de Mitwoch avec l'usage actuel. L'information lui a fait rencontrer, outre des variantes nombreuses, un certain nombre de jeux non encore décrits. Tous les mots abyssins sont donnés en écriture éthiopienne et en transcription. Voici, par curiosité, la description du jeu de *cache-cache* (*kukkutâ* ; au Choa *kulkulu* ou *debbeḳoš* ; au Lasta *aškulel*). Une petite fille cache sur ses genoux la figure de l'enfant qui doit chercher les autres. Au Lasta on l'appelle *ennat* « mère », comme au Bégameder ; mais au Choa, *tâbôt* « table d'autel sacrée, sanctuaire ». Le chercheur dit continuellement *kulkulu*, *kulkulu* « coucou, coucou » ; à chaque fois le *tâbôt* répond *alnaggâm* « il ne fait pas encore jour ». Les autres enfants vont se cacher en donnant auparavant une tape sur le dos du chercheur. Quand ils sont tous cachés, à un des *kulkulu* le Tâbôt répond : *naggâ*, *zurah*, *zurah lekam* « il a fait jour, tourne, tourne (cherche partout) et prends » (ou la même formule au féminin). Le chercheur représente le coq qui attend l'aurore et on l'appelle quelquefois *dôrô* « poulet »... Dans une variante appelée *ankača*, le cérémonial du début diffère. Le chercheur se couche à plat sur le ventre et on l'enfouit sous des vêtements (les chammas ou toges des autres, qui courront mieux après s'en être débarrassés). Puis tous lui tapotent sur le dos en disant : *ankačâ*, *ankačâ ; ya kaï negus wânčâ ; anḳâča*... *mâr lesṭêh atalâ* « le gobelet du roi rouge (*probablement* : du roi européen) ; *anḳačâ*... faut-il te donner le miel ou de la lie ? » A la fin un des enfants répète la question seule (sans le refrain) plusieurs fois ; tant que le chercheur répond « du miel » on attend et on répète la question ; s'il répond « de la lie », tous se sauvent et vont se cacher ; lui leur laisse un peu

de temps, se dégage des vêtements, puis commence la recherche. Les ébats des enfants sont partout quelque chose de printanier. Sachons gré à M. Cohen de nous avoir donné une agréable description de 22 jeux différents. La liste des termes techniques qui termine l'intéressante monographie enrichit considérablement le lexique abyssin.

J. HALÉVY.

ERRATA

P. 8, ligne 9 d'en bas, הבודד, lire הַבּוֹגֵד.

P. » l. 5 d'en bas, שִׁמְחָתח, lire שִׁמְחָתָה.

P. 9, l. 9 d'en bas, « fracture », lire « destruction ».

P. » l. 6 d'en bas, « par l'ordre », lire « sur l'ordre ».

P. 12, l. 18 d'en bas, « *Prophengabe* », lire « *Prophetengabe* ».

P. 12, l. 5 d'en bas, « rêponse », lire « réponse ».

P. » l. 4 d'en bas, « précisé », lire « précise ».

P. 14, l. 14 d'en haut, « matin », lire « jour ».

P. » l. 21 d'en haut, « être », lire « êtes ».

P. 15, l. 15 d'en bas, מַשָׂא, lire מַשָּׂא.

P. 24, l. 13 et 12 d'en bas, « miséreux », lire « tombeaux ».

P. 32, l. 12 d'en haut, « la », lire « leur ».

P. 39, l. 16 d'en haut, דברי הוה, lire דבר יהוה.

P. 40, l. 2-3 d'en haut, « haut vieillard », lire « homme plein de jours ».

P. 49, l. 12 d'en haut, יטעננחי, lire יטעננהי.

P. » l. 18 d'en haut, מלך, lire מלן.

P. » l. 7 d'en bas, « ne », lire « ne la ».

P. 50, l. 3 d'en bas, « weisheit », lire « Weisheit ».

P. 53, l. 1 d'en bas, « einmeil », lire « einmal ».

P. 54, l. 12-13 d'en haut, « avec », lire « contre ».

P. 55, l. 5 d'en bas, « Kostbar », lire « kostbar ».

P. 58, l. 16 d'en haut, « ein », lire « eines ».

P. 58, l. 19 d'en haut, « forgende », lire « folgende ».
P. 59, l. 18 d'en haut, « Löve-im-Mer », lire « Löwe-im-Meer ».
P. 59, l. 20 d'en haut, « volletzte », lire « vorletzte ».
P. » l. 22 d'en haut, « Löve », lire « Löwe ».
P. » l. 25 d'en haut, « eine », lire « ist eine ».
P. 60, l. 12 d'en haut, « nacht », lire « nackt ».
P. » l. 23 d'en haut, « Heimlichthum », lire « Heimlichthun ».
P. 61, l. 2 d'en haut, « nim », lire « nimm ».
P. » l. 6 d'en bas, « geschen », lire « gesehen ».
P. » l. 2 d'en bas, « verbigt », lire « verbirgt ».
P. 62, l. 23 d'en bas, « 56 », lire « 56, col. 1 ».
P. » l. 16 d'en bas, « Gött », lire « Gott ».
P. » l. 13 d'en bas, « les dieux ne viennent », lire « Dieu ne vienne ».
P. 62, l. 12 d'en bas, « retournent », lire « retourne ».
P. » l. 11 d'en bas, « effacer = יסגו ».
P. » l. 8 d'en bas, « sun », lire « tun ».
P. » l. 1 d'en bas, « Krankeit », lire « Krankheit ».
P. 63, l. 16 d'en bas, « sonner », lire « dire ».
P. » l. 4 d'en bas, « el », lire « er ».
P. 64, l. 2 d'en haut, « de », lire « die ».
P. » l. 8 d'en haut, « référence », lire « plaisir ».
P. » l. 19 d'en haut, « anonyme », lire « impersonnel ».
P. » l. 19 d'en haut, « renvere », lire « renverse ».
P. » l. 25 d'en haut, « malédicteur », lire « maudisseur ».
P. 64, l. 27 d'en haut, « immédiat », lire « suivant ».
P. » l. 32 d'en haut, « combinaison », lire « tournure ».
P. 65, l. 19 d'en bas, « dieu », lire « Dieu ».
P. » l. 10 d'en bas, « anonyme », lire « impersonnel ».
P. 66, l. 6 d'en bas, « Hinausgegen », lire « Hinausgegangen ».
P. 66, l. 4 d'en bas, « Freuden », lire « Freunden ».
P. 67, l. 17 d'en bas, « Teeil », lire « Teil ».
P. » l. 12 d'en bas, « Manne », lire « Mann ».
P. » l. 2 d'en bas, « Herrn », lire « Herrn), ».

P. 68, l. 6 d'en haut, « vilénie », lire « vilenie ».
P. » l. 7 d'en haut, משחות, lire מַשְׁחִית.
P. » l. 15 d'en bas, effacer « Si ».
P. » l. 1 d'en bas, « qu… ne », « que… ne ».
P. 69, l. 15 d'en bas, « sprachen », lire « sprechen ».
P. » l. 8 d'en bas, « de », lire « der ».
P. 70, l. 20 d'en bas, אחודו, lire אחוה.
P. » l. 19 d'en bas, « cette », lire « cette phrase de l' ».
P. 71, l. 6 d'en haut, « ont », lire « les ont ».
P. » l. 10 d'en haut, שבֹיהם, lire שְׁבֵיהם.
P. 72, l. 15 d'en haut, « Darn », dire « Dorn (bestehest ».
P. 73, l. 5 d'en haut, « Freflern », lire « Frevlern ».
P. » l. 2 d'en bas, « Rändurn », lire « Rändern ».
P. 74, l. 7 d'en haut, « Frevter », lire « Frevler ».
P. 75, l. 18 d'en haut, דלום, lire דלים.
P. 76, l. 20 d'en bas, ארן, lire ארז.
P. » l. 6 d'en bas, יד עתי, lire ידעתי.
P. 78, l. 7 d'en bas, « Wen », lire « Wenn ».
P. 90, « differenteiat », lire « differentiate ».
P. 94, l. 21, « Eil », lire « Lil ».
Ajouter note 3, p. 92.
P. 98, l. 10 d'en bas, « kiši », lire « kisite ».
P. 100, l. 14 d'en haut, « sur sens », lire « sur le sens ».
P. 101, l. 15 d'en haut, « karošti », lire « kharoštî ».
P. » l. 1 d'en haut, « faculté », lire « nullité ».

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

LE LIVRE D'ISAÏE

(*Suite.*)

CHAPITRE XXIV

1. Voici, Yahwé fera le vide dans la terre et l'attaquera
par surprise ;
Il en bouleversera la face et dispersera ses habitants.
2. Un même sort atteindra peuple et prêtre,
Esclave et maître,
Servante et maîtresse,
Acheteur et vendeur,
Prêteur et emprunteur,
Créancier et débiteur.
3. Elle est vidée à fond, la terre,
Complètement dépouillée :
C'est Yahwé qui a rendu cet arrêt.

*
* *

4. La terre est attristée et flétrie,
Le monde est désolé et languissant,
Les hauts forts campagnards sont abaissés.
5. C'est que la terre a été souillée par ses habitants :
Ils ont transgressé les lois,

Violé les statuts,
Rompu le pacte antique.
6. Aussi une malédiction dévore la terre
Et ceux qui la peuplent subissent le châtiment ;
Les habitants de la terre sont retranchés,
Et de rares mortels échappent.

*
* *

7. Le vin est en deuil,
La vigne est contristée,
Tous ceux qui avaient le cœur joyeux soupirent.
8. Adieu les gais tambourins,
Adieu la joie bruyante de ceux qui s'amusaient !
(Adieu le plaisir de la harpe.)
9. On ne boit plus de vin en chantant,
Les liqueurs fortes ont un goût amer pour les buveurs.
10. Elle est brisée, la cité du vide,
Toutes les maisons sont closes pour qu'on ne puisse y entrer.
11. Les cris des joyeux retentissent dans les rues,
Tout plaisir est voilé de tristesse,
La gaieté est bannie de la terre.
12. Dans la ville il ne reste que désolation,
Les grandes portes sont fracassées et réduites en ruines.
13. Aussi il en sera [d'Israël] au milieu de la terre,
(Au milieu des peuples),
Comme des oliviers après la récolte,
Comme des grappes oubliées après vendange faite.
14. Ceux-là élèveront la voix pour chanter,
Par la grandeur de Yahwé ils élèveront leur voix plus haut que le (bruit de) la mer.
15. Oui, rendez hommage à Yahwé parmi les nations
Sur les côtes de la mer (glorifiez) le nom de Yahwé, Dieu d'Israël.

*
* *

16. Du bout de la terre nous entendons des cantiques :
Gloire au juste !

Mais moi je dis : « La misère est mon lot,
La misère est mon lot ! Malheur à moi !
Les traîtres exercent leur trahison,
Ils poussent au comble leur trahison ! »

* * *

17. Épouvante, fosse et piège
Te menacent, habitant de la terre.
18. Celui qui prendra la fuite devant le cri de l'épouvante
Tombera dans la fosse,
Et s'il remonte du fond de la fosse
Il sera pris dans le piège ;
Les écluses s'ouvriront dans les hauteurs célestes
Et les fondements de la terre seront ébranlés.
19. La terre éclatera en se brisant,
La terre tombera en pièces,
La terre vacillera étrangement.
20. La terre chancellera comme un homme ivre,
Elle sera secouée comme une hutte ;
Elle sera écrasée sous le poids de son iniquité,
Elle tombera et ne pourra plus se relever.

* * *

21. En ce jour, Yahwé châtiera les milices du ciel au ciel
Et les rois de la terre sur la terre.
22. Ceux-ci seront réunis en tas
[Comme les sauterelles] sur la fosse ;
Ils seront enfermés dans la geôle ;
Après de longs jours seulement on pensera à eux.

* * *

XXV, 6. Yahwé Ṣebaoth donnera à toutes les nations sur cette montagne,
Au lieu d'une beuverie de vins gras (agréables)
Un festin de lies épurées,
Au lieu d'un boire de graisses, des lies clarifiées.

*
* *

7. Sur cette même montagne il déchirera le voile
Qui enveloppe toutes les nations,
La couverture qui s'étend sur tous les peuples.
8. A jamais il anéantira la mort (violente),
Le Seigneur Yahwé fera sécher les larmes sur tout visage
Et disparaîtra de toute la terre la honte de son peuple,
Yahwé Ṣebaoth a parlé.

*
* *

XXIV, 23. Et la lune sera couverte de honte,
Le soleil sera couvert de confusion.
Car Yahwé Ṣebaoth règnera alors
Sur la montagne de Sion et à Jérusalem,
Et sa gloire brillera aux yeux de ses anciens.

Remarques préliminaires. Il n'y a dans ce chapitre aucune difficulté particulière et la traduction courante peut être conservée sans remaniement. Nous n'y trouvons pas non plus de connexion immédiate avec le sujet des chapitres suivants, et là-dessus nous sommes en contradiction avec les derniers exégètes, représentés au mieux par M. Marti. L'éminent critique trouve dans les chapitres XIV-XXVII la représentation du « jugement universel » (*Weltgericht*).

« Depuis que Franz Delitzsch (*Messian. Weissag.*, 1890, 143-145) a, lui aussi, placé ce « grand finale » après Deutéro-Isaïe, on peut être sûr que la conception historique a depuis longtemps raison de refuser ces chapitres à Isaïe. Les motifs sont également trop évidents pour qu'on ait besoin de les exposer d'avance ; ils se présenteront d'eux-mêmes au cours de l'explication. Une seule question reste, celle de savoir combien de temps il faut descendre après le second Isaïe. Mais la réponse suppose une élimination exacte des éléments secondaires. Cette dernière a été effectuée avec tant de certitude par Duhm que Cheyne n'a pu que s'y rallier, et ce n'est qu'à propos de XXVII, 7-11, où Duhm hésitait encore,

qu'on pourrait juger différemment (voir plus bas l'interprétation). Les éléments primitifs de l'apocalypse — c'est ce que constitue l'ensemble sans les additions — sont les chap. XXIV-XXV, 6-8 ; XXVI, 20-XXVII, 1, 12-13. Le temps de la rédaction, suivant qu'on se borne à y reconnaître aussi des indications générales sur des temps plus lointains, ou qu'on y reconnaît des allusions à des faits plus proches, sera le IVe siècle, sinon la fin du Ve, ou plus haut encore, ou bien le temps de Jean Hyrcan, vers 128 av. J.-Chr. Pour le IVe siècle se décident VATKE, qui, dans son *Einleitung ins A T.*, p. 623, éditée en 1886, se prononce pour le temps postérieur à la destruction de Sidon par Artaxerxès Ochus (348 av. J.-Chr.), tandis qu'en 1835, dans sa *Biblische Theologie*, p. 550, il préférait le temps des Macchabés, HILGENFELD, qui admet les premières années d'Alexandre le Grand, après la conquête de Tyr, soit après 332 av. le Chr., SMEND, qui, pour l'époque, penche en général vers l'opinion d'HILGENFELD, et spécialement CHEYNE, qui regarde le passage d'Alexandre le Grand à travers l'Hellespont comme l'événement le plus important par lequel les espérances de la diaspore juive furent vivifiées et arrive ainsi à l'année 334. DUHM soutient, au contraire, l'idée que l'apocalypse est née dans la seconde moitié du second siècle avant le Christ, et cette opinion mérite la préférence, non seulement parce qu'elle convient mieux à la situation, mais aussi parce qu'elle rend mieux compte des concepts théologiques de l'apocalypse (voir les explications et les remarques à la fin). En tout cas, l'histoire du Canon ne peut y apposer son véto, car c'est elle qui doit se conformer à l'état du texte et non pas inversement ; cf. aussi pour XIX, 16-25. » (*Seitdem auch* FRANZ DELITZSCH (*Messian. Weissag. 1890, 143-145*) *dieses « grosses Finale » hinter Deuterojesaja gestellt hat, darf man sicher sein, das die historische Auffassung mit Recht schon längst diese Capitel Jesaja abgesprochen hat. Die Gründe sind auch zu augenscheinlich um hier zum Voraus dargelegt zu werden ; sie werden sich bei der Erklärung von selber darbieten. Die Frage bleibt nur die, wie weit man hinter Deuterojesaja hinabzugehen habe. Die Antwort setzt aber eine genaue Ausscheidung der*

secundären Elemente voraus ; diese hat Duhm *so sicher vollzogen, dass ihm* Cheyne *nur beistimmen konnte und dass man in Bezug auf 27, 7-11, wo* Duhm *noch schwankte, bestimmter wird urteilen dürfen (s. unten die Auslegung). Als ursprüngliche Bestandteile der Apocalypse, als welche sich das Ganze ohne die Zuthaten ausweist, ergeben sich Cap.* 24-25, *6-8*, 26, *20*-27, *1*, 27, *12-13*. *Die Entstehungszeit wird, je nachdem man sich mit allgemeineren Andeutungen auch auf fernere Ereignisse begnügt oder bestimmte Hinweisungen auf näher liegende Thatsachen erkennt, entweder in das vierte Jahrhundert, wenn nicht schon ans Ende des fünten oder in noch frühere Zeit, oder in die Zeit des Johannes Hyrkanus um 128 vor Chr. verlegt. Auf das vierte Jahrh. vereinigen sich* Vatke, *der sich in seiner 1885 herausgegebenen Einleit. ins AT S. 623 für die Zeit nach der Zerstörung Sidons durch Artaxerxes Ochus (348 v. Chr.) ausspricht, während er 1835 in seiner Bibl. Theol. S. 550 die Makkabäerzeit vorgezogen hatte,* Hilgenfeld, *der die ersten Jahre Alexanders des Grossen nach der Eroberung von Tyrus, also nach 332 v. Chr. annimmt,* Smend, *der in Bezug auf die Zeit im Algemeinen zu* Hilgenfeld's *Ansicht neigt, und besonders* Cheyne, *der als das wichtige Ereignis, durch das die Hoffnungen der jüdischen Diaspora belebt wurden (24, 14-16) den Uebergang Alexanders des Grossen über den Hellespont ansieht und so auf das Jahr 334 v. Chr. kommt. Dagegen vertritt Duhm die Ansicht von der Entstehung der Apokalypse in der Mitte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. vor Chr. und diese Ansicht verdient den Vorzug, weil sie nicht nur der vorausgesetzten Situation besser entspricht, sondern auch den Theologumenen der Apokalypse gerechter wird (S. die Erklärung und die Bemerkungen am Schlusse). Jedenfalls kann die Geschichte des Kanons dagegen kein Veto einlegen, da sie sich nach dem Befunde des Textes zu richten hat und nicht umgekehrt.*)

Ceux qui sont peu familiers avec la marche de la critique biblique en Allemagne seront sincèrement reconnaissants à l'éminent exégète de Berne pour ses abondants renseignements. Rien que les mots du début « *Seitdem auch Franz Delitzsch*, etc. » leur montreront que l'orthodoxie protestante admettait

auparavant la paternité isaïque du chapitre XXIV; il a fallu que Fr. Delitzsch employât son autorité à écarter les scrupules traditionnels. La question ne fut plus débattue et les esprits même moins religieux acceptèrent sans nouvel examen ce « grand finale », de caractère apocalyptique, qui semblait fournir une digne « ombre » à la grande « Apocalypse » chrétienne qui clôture l'Évangile. Toutefois, cette pacification apparente ne fut que momentanée. « Après Deutéro-Isaïe » laisse un vaste espace à la polémique et Marti nous apprend que chacun des siècles écoulés entre le VI[e] et le II[e] av. J.-C. a eu son avocat convaincu. Je m'étonne que le I[er] siècle av. J.-C. n'ait pas trouvé de défenseur : la guerre des Romains contre Mithridate I[er] et leur immixtion dans les affaires de la Palestine (de 90 à 63 av. J.-C.) a plus radicalement bouleversé l'Asie antérieure que la destruction de Tyr par Alexandre le Grand. La situation de la Judée, par suite des iniquités des gouverneurs, réduisit ce pays au pire des esclavages. On a de cette époque les psaumes apocryphes attribués à Salomon et primitivement rédigés en hébreu ; Isaïe XXIV y cadrerait pareillement si l'on y met la bonne volonté qui distingue l'école moderne, dont le but principal est de faire disparaître l'énorme distance remplie d'œuvres décadentes qui annoncent la naissance du christianisme. Les hommes impartiaux, qui ne se laissent pas déterminer par l'éclat d'un nom, ni par des préjugés sectaires, penseront que la question reste susceptible d'être revue. Je suis de leur avis. Plus je relis le chapitre et plus je le trouve analogue au chapitre II, dont l'origine isaïque n'est niée par personne, et de même que les bouleversements prédits dans le chapitre II sont de pures créations de l'imagination prophétique, sans aucune connexion avec la marche politique de l'histoire, de même je considère comme parfaitement inutile de chercher des faits de guerre terrifiants pour servir de base à cette empoignante description dont la scène ne dépasse pas au fond, ici, les limites de la Palestine et des pays adjacents qui ont eu des mêlées politiques avec Israël pendant sa vie historique, et nullement l'ensemble des peuples qui habitent des régions lointaines et en dehors de la sphère d'action accessible aux contemporains d'Isaïe.

Commentaire.

Le prophète revient à l'idée suprême de la piété yahwéiste ; la génération actuelle contient trop d'éléments mauvais et impurs pour ne pas avoir besoin d'être foncièrement épurée et réduite à un petit nombre de fidèles qui gagneront la race humaine tout entière à la religion de Yahwé et inaugureront ainsi une ère de prospérité et de vertu éternelle à laquelle la semence d'Abraham a été destinée dès le début (Genèse, XII, 2-3 *passim* ; Isaïe, XXIX, 28-24). La description de cette période d'épuration est encore plus accentuée ici que celle de III-IV, et elle se termine également par la réalisation de l'idéal du règne de Yahwé à Jérusalem (v. 23 = IV, 5-6).

1-3. Une catastrophe imprévue atteindra la Palestine : c'est Yahwé qui l'annonce.

1. Il s'agit évidemment d'un tremblement de terre. Yahwé fera des vides (בֹּקֵק) dans la terre (dans le sol de la Judée) et l'attaquera à l'improviste (וּבוֹלְקָהּ, cf. syr. בלק) ; il en tordra, bouleversera (וְעִוָּה) la face et dispersera (וְהֵפִיץ) ses habitants, qui quitteront les maisons pour se réfugier dans les champs. Aucune comparaison à faire avec la dispersion du genre humain (Genèse, XI, 8), le verset suivant le montre clairement.

2. Le coup inattendu frappera en même temps les classes privilégiées et les classes féodales : le laïque comme le prêtre, le serf comme le seigneur, la servante comme la maîtresse, l'acheteur comme le vendeur, le prêteur comme l'emprunteur, le créancier comme le débiteur. Les membres de chacun de ces couples entretiennent des relations d'intérêt entre eux ; la peur du tremblement de terre fait suspendre toutes ces relations sociales, on ne pense qu'à se sauver.

Le prestige du prêtre est ancien en Israël comme ailleurs, mais ici rien ne fait songer à un prêtre exerçant le gouvernement politique de la Judée, comme les grands prêtres de l'époque postexilique.

כַּגְּבִרְתָּהּ, faute pour כִּגְבִרְתָּהּ venant d'un récitateur entraîné par le son *ka* (כַּ) des autres mots de la série. — נֹשֶׁא = נֹשֶׁה.

Pour l'opposition finale, cf. לֹא נָשִׁיתִי וְלֹא נָשׁוּ בִי (Jérémie, XV, 10).

Le commentaire suivant de Marti reste un mystère pour moi : « Le monde, avant son renouvellement, retourne au chaos : Dans le monde des hommes tout ordre social disparaît et tout se confond dans l'anarchie, cf. III, 1-15 ; Ézéchiel, XXXVIII, 21 *b* ; Kohéleth, X, 6 ; c'est ce que signifie הָיָה suivi d'un double כְּ, et non pas seulement : il en arrive à l'un comme à l'autre. » (*Die Welt kehrt vor ihrer Erneuerung zum Chaos zurück : In der Menschenwelt werschwindet jede sociale Ordnung und löst sich Alles in Anarchie auf, vgl. 3, 1-5 ; Hes 38, 21b ; Koh 10, 6 ; das bedeutet* הָיָה *mit folgendem doppelten* כְּ *und nicht bloss : Es ergeht einem wie dem andern.*)

La difficulté est :

a) Que les renvois laissent à désirer :

Dans Isaïe, III, 1-5, il s'agit de la *disparition* (מֵסִיר) de toute autorité (héros, guerrier, juge, prophète, devin, ancien, chef de cinquante, homme considéré, conseiller, artisan expert, habile enchanteur) et de la domination de l'anarchie effrénée. Dans notre passage, par contre, il s'agit d'une convulsion de la terre, qui disperse les habitants de la classe populaire aisée ou indigente, tous frappés d'une égale terreur ; il n'y a pas un seul terme de commun aux deux passages, bien que le nôtre, on le sent parfaitement, ait servi de modèle au second, ou autrement dit : que le nôtre constitue la suite complémentaire du premier, et soit par conséquent un produit isaïque incontestable, car un imitateur tardif ne se serait pas tenu dans des limites aussi finement tracées et aurait utilisé pêle-mêle les expressions à eflet qui s'y trouvent à profusion.

Ézéchiel, XXXVIII, 21, annonce une forte commotion de la terre le jour de l'arrivée de Gog, roi de Magog, sur le sol d'Israël retourné de la captivité : Sous mes coups trembleront tous les êtres vivants « et tous les hommes qui vivent sur la surface de la terre ; les montagnes seront renversées, les coteaux étagés s'affaisseront et toute muraille tombera à terre ». La catastrophe, imitée de II, 12-17, se borne au sol palestinien et l'expression archi-hyperbolique כל האדם אשר על פני האדמה ne désigne réellement que la population de la Judée seule. Par quel verre grossissant a-t-on pu y trouver le

contraire de ce qui y est, et le chaos primordial par-dessus le marché ?

Kohéleth, X, 6, constate un abus social qui est aussi ancien que la société elle-même : « La folie (הַסֶּכֶל, mieux הַסָּכָל « le fou, l'insensé ») est appelée à de hautes situations (נִתַּן בַּמְּרוֹמִים רַבִּים), et des gens riches [en savoir] ([ועשירים [בדעת) demeurent dans un rang inférieur. » Je ne réussis point à découvrir les fils invisibles qui relient cette constatation à la commotion chaotique du globe terrestre avant le dernier jugement.

b) Que le verbe הָיָה, suivi du double comparatif כְּ, signifie parfaitement : « Il en arrive à l'un comme à l'autre » (*es ergeht einem wie dem andern*) ; cf. וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשָׁע (Genèse, XVIII, 25) ; כַּטּוֹב כַּחֹטֶא (sous-entendu הוּא, Eccl., IX, 2) : « Il en arrive au bon comme au pécheur. »

La conception messianique salutiste est définitivement écartée.

3. Renforcement de l'idée initiale par l'adjonction « car c'est Yahwé qui annonce cette parole ». כִּי יהוה דִּבֶּר, ou avec l'addition הדבר הזה, est fréquent chez Isaïe.

4-12. Suite de la description ; elle prend une teinte plus réaliste, ce qui permet de reconnaître que le poète concentre ses pensées sur le pays qu'il habite.

4. La terre est attristée et flétrie, le monde est désolé et languissant. Triple jeu de mots inimitable : אָבְלָה, נָבְלָה ; אֻמְלְלָה, נָפְלָה (pour נָבְלָה). Au lieu de אֻמְלָלוּ il vaut mieux lire הָשְׁפָּלוּ, qui s'applique bien par antithèse à מְרוֹם (= מְרוֹמֵי).מְרוֹמִים, avec la signification de מצדות, citadelles haut placées, est spécialement isaïque (XXXIII, 16) ; les gens de la campagne (עַם הָאָרֶץ) s'y réfugiaient souvent en cas de danger (Juges, VI, 2). La lecture אֻמְלְלוּ מָרוֹם עִם הָאָרֶץ « ils sont fanés, le ciel avec la terre » (*es verwelkt der Himmel samt der Erde*, Duhm, Marti), ne convient guère. Notre poète ne consacre au ciel qu'une mention rapide au verset 21, dans un contexte très différent ; le ciel est aussi totalement absent du chapitre II, l'Apocalypse isaïque par excellence.

תֵּבֵל « monde, univers » a ici le sens restreint de « pays, région » ; cf. XIII, 11.

5. La terre a éte souillée, corrompue par ses habitants, parce qu'ils ont transgressé les lois, violé les statuts (חֹק collectif = חֻקִּים), rompu le pacte antique. חקים, תורות et ברית sont des termes techniques désignant la législation du Pentateuque dans les écrits de tous les prophètes préexiliques. Des תּוֹרוֹת écrites sont mentionnées (Osée, VIII, 12; Jérémie, XXXI, 30-32; Ézéchiel, XX, 11). L'expression חנפה הארץ ne s'applique qu'à la Palestine, qui rejette de son sein les habitants qui la profanent (Nombres, XXXV, 33; Jérémie, III, 1-2; Psaumes, CVI, 38; cf. Michée, IV, 11), le synonyme טמאה הארץ est encore plus fréquent. Nulle part ces synonymes ne s'emploient pour désigner les pays extrapalestiniens. Mais l'École salutiste se voile la face et écrit vaillamment: « De même que la Terre Sainte est profanée par le péché, particulièrement par le sang versé, l'adultère et l'idolâtrie, de même l'est la terre entière, parce que les hommes ont transgressé les lois, les statuts et l'ordre éternel qui leur avaient été donnés. L'ordre de Dieu a été donné aussi aux païens, cf. encore Psaumes, IX, 18; XXII, 27; l'auteur, qui connaît le code sacerdotal, pense spécialement à l'alliance des Noachides et aux commandements qui y furent imposés au sujet de l'effusion du sang, voir XXVI, 21, Zacharie, IX, 7; et cf. Genèse, IX, 1 ss. » (*Wie das heilige Land durch die Sünde, bes. durch Blutvergiessen, Ehebruch und Götzendienst, entweiht wird Num.* 35, *33*; *Dtn.* 21, *1-9*; *Jer.* 3, *1*, Ps. 106, *38*, *so auch die ganze Erde, weil die Menschen die ihnen gegebenen Gesetze, Satzungen und die ewige Ordnung gebrochen haben. Auch den Heiden war Gottes Ordnung gegeben vgl. auch* Ps. 9, *18*, 22, *27*; *im besonderen denkt der Verf, der den Priesterkodex kennt, an den noachitischen Bund und die dort der Menschheit auferlegten Ordnungen in Bezug auf das Blutvergiessen* s. 26, *21*; Sach. 9, *7 und vrgl.* Gen., 9, *1* ff.)

Voici ce qu'on trouve en vérifiant :

Psaumes, IX, 18 entend par גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אלהים les ennemis cruels qui cherchent à exterminer Israël, sans craindre la vengeance de Yahwé, son Dieu (cf. XXXVI, 20, VI, 2), et aucunement des meurtriers en général.

Psaumes, XXII, 27-28 annonce la conversion des païens au yahwéisme et ne contient pas la moindre allusion à leurs péchés.

Isaïe, XXVI, 20-21, avertit les fidèles (עַמִּי) de patienter quelque temps, car Yahwé sortira bientôt de sa place pour venger les crimes du יֹשֵׁב הָאָרֶץ envers lui. En comparant le reproche (V, 9) והושבתם לבדכם בקרב הארץ, on voit clairement que, sous ce titre, Isaïe désigne le potentat inique prétendant s'implanter seul dans la terre en supprimant, même par le meurtre, les pauvres possesseurs de terrains qu'il ne veut pas avoir pour voisins (cf. I Rois, XXI). C'est évidemment le sens de יֹשְׁבֵי תבל (v. 18). Même si cette épithète désignait les rois païens des pays extrapalestiniens, les victimes en seraient toujours les Israélites et nullement les innocents de leurs propres pays, qui restent à l'écart de l'horizon de notre prophète, car la mission de Jonas à Ninive est un drame littéraire et n'exprime point le procédé prophétique habituel. Encore Jonas ne reproche-t-il aux Ninivites ni leur idolâtrie, ni leur luxure, mais il leur prêche exclusivement la morale humanitaire.

Zacharie, IX, 7 annonce la prise en possession de la Philistide par Israël et son annexion à la Judée comme domaine particulier du temple de Jérusalem (ונשאר גם הוא לאלהינו וגו'). Il n'y a là rien de commun avec le jugement général. Enfin, les ordonnances imposées aux Noachides (Genèse, IX, 4-6) se bornent à la défense du meurtre (celle de manger le sang est d'ordre cultuel) et ne mentionnent ni l'idolâtrie, ni l'adultère.

En résumé, les passages cités sont loin d'appuyer l'interprétation en question.

6. Aussi une malédiction dévore la terre et ceux qui la peuplent subissent le châtiment (יאשמו ; cf. Osée, XIV ; Psaumes, XXXIV, 22-23).

Le verbe suivant חָרוּ, de חָרָה « s'allumer », en parlant de la colère (אַף), ne convient guère dans le contexte, la forme absolue נִחֲרוּ (Cantiques I, 6 ; cf. נֶחֱרִים Isaïe, XLI, 11 ; XLV, 24) n'améliore pas le sens, qui doit se rapprocher du parallèle « peu d'hommes échapperont ». Marti parle d'une réminiscence

de Joël, I, 18-20, entendu au sens propre de « être desséché par la chaleur » ; cf. Apocalypse de s. Jean, XVI, 8 ss. (*in Erinnerung an Jo 1, 18-20 im wörtlichen Sinne : « von der Hitze ausgedörrt werden » vgl.* Apk. Joh., 16, *8 f. zu verstehen*). Mais Joël parle d'herbes et d'arbres, et non pas d'hommes ; enfin, la correction de חָרוּ en חָדְלוּ (GRAETZ, OORT, CHEYNE) est inadmissible : חָדַל signifie « cesser », jamais « diminuer ». Je propose [נִכְ]חֲדוּ (נכ tombés par suite des lettres précédentes כנ du mot כֵּן) « ont disparu » (et peu d'hommes sont restés). כחד et מזער sont employés respectivement dans Isaïe, III, 9 et X, 25.

7-12. Les bourgeois de la Judée, habitués à une vie agréable et gaie, se lamentent, ne trouvant plus aucun agrément pour passer le temps, le grand stimulateur, le vin, ayant perdu sa qualité excitante. Ce rôle assigné au vin ne peut pas convenir à l'univers.

7. Le vin, boisson productrice de joie, est en deuil ; la vigne est contristée de produire une liqueur fade ; même ceux qui sont doués d'un tempérament gai (כָּל שִׂמְחֵי לֵב) soupirent de chagrin.

8. On n'entend plus le battement gai des tambourins (תֻּפִּים), on n'entend plus le bruit de ceux qui s'amusent, probablement en dansant ; cf. בתפים ובמחלת (Exode, XV, 20 ; Juges, XI, 34 ; Psaumes, CL, 4).

Les trois derniers mots שבת משׂושׂ כנור sont une variante de שׂבת משׂושׂ תפים.

9. On ne boit plus de vin en chantant (בַּשִּׁיר) ; cf. V, 12 ; le vin fort (שֵׁכָר) a un goût amer pour ceux qui le boivent : ils n'en veulent point. Cela indique de nouveau la Palestine et spécialement la Judée ; cf. Michée, II, 11.

10. La ville devenue déserte, vide d'habitants (קִרְיַת תֹּהוּ) par suite des violences sismiques et des maladies mortelles qui les déciment, voit les murs et les édifices se briser, tomber en ruines (Jérémie, LI, 8). D'une destruction après un siège par la main d'un ennemi il n'est question nulle part dans cette description (contre Marti). Toutes les maisons sont fermées, pour qu'on n'y entre point (סֻגַּר כָּל בַּיִת מִבּוֹא), on ne veut recevoir personne,

on cherche la solitude. Cette phrase a influencé la transcription massorétique de XXIII, 1*b*; voyez le commentaire.

11. L'idée qui ressort de la traduction littérale : « Les cris au sujet du vin retentissent dans les rues » est absolument hors de propos après la description relative à la ville désolée et les maisons solitaires ; puis les gémissements des buveurs ont déjà occupé trop de place, trois versets complets (7, 8 et 9), pour revenir sans rime ni raison. La logique réclame des manifestations où la plante chère à Bacchus n'est plus en vedette. Je crois que les mots עַל־הַיַּיִן, formant le groupe consonantique עלהיין, représentent en réalité le mot unique עליזים = עַלִּיזִים (צְוָחַת) (ה altéré de יז, et ין de ם = ם) « joyeux ». Il faut ajouter que צְוָחָה n'est pas un cri de tristesse (Jérémie, XIV, 2; XLVI, 2; Psaumes, CXLIV, 14); le verbe יִצְוָחוּ (Isaïe, XLII, 11) doit être changé en יִצְרָחוּ. Disons toutefois que la lecture massorétique devient supportable si ce verset est placé avant verset 10 : « On ne boit plus de vin en chantant, le vin fort est amer pour les buveurs ; lamentations au sujet du vin dans les rues, etc. » ; le verset 12 s'y rattache très bien.

עָרְבָה כל שׂמחה « toute joie est devenue soir » est une image étrange, mais la lecture עָבְרָה « est passée » (Marti) paraît assez faible ; plus énergique serait עָזְבָה ; cf. הֲמוֹן עִיר עֻזָּב « le bruit de la cité est dans l'abandon, a cessé » (XXXII, 14).

La phrase parallèle est גָּלָה מְשׂוֹשׂ כָּל־הָאָרֶץ « l'allégresse de toute la terre (= Palestine) est exilée (גָּלָה) », bannie par la tristesse dominante.

12. Dans la ville il ne reste que la désolation et les portes (שׁער) sont fracassées, se désagrègent (יֻכַּת, de כתת) en ruines (שְׁאִיָּה).

Voici maintenant la remarque chronologique de M. Marti :

« Dans la peinture v. 10-12 il ne peut s'agir que de Jérusalem ; toute autre ville aurait dû être plus nettement désignée. De même que πόλις est Athènes, de même עיר est Jérusalem. La destruction de Babel (Kittel) n'aurait pas été un motif de chagrin et de tristesse (v. 7-9, cf. Psaumes 137, 8 s.). D'autre part, on ne songe pas ici à différentes villes, comme

Cheyne l'admet, à Sidon, qui a été détruite par Artaxerxès Ochus en 348 av. J.-C., et à Jérusalem, dont la destruction par ce roi n'est pas sûre. La misère de Jérusalem est un symptôme de la proximité des derniers temps et notre peinture s'applique à la situation où Jérusalem se trouvait au début du gouvernement de Jean Hyrcan I (134-104 av. J.-C.). Antiochus VII Sidétès, dès la première année de Jean Hyrcan, dévasta la Judée, puis força Jérusalem à se rendre, après un siège d'environ un an, pendant lequel beaucoup de personnes moururent de faim. Les Juifs furent obligés de payer une forte somme d'argent, de livrer des otages, et de plus les murs de la ville furent abattus ; enfin, Hyrcan fut bientôt obligé de fournir aux Syriens des troupes auxiliaires dans la guerre contre les Parthes. Il est manifeste que les Juifs furent redevables à l'intervention des Romains de ce que les conditions de la paix ne furent pas plus dures encore. Comp. Josèphe, *Antiquités*, XIII, 8, 2-4 ; Schürer, I, 205-208, et Duhm. On comprend que, dans de telles circonstances, Jérusalem, qui, d'après I Macchabées, III, 45, était déjà en 165 av. J.-C. « inhabitée comme un désert et privée de tout son de flûte et de cithare » ressemblait à une ville de solitude et qu'une humeur mélancolique pesait sur le peuple. » (*In der Schilderung v. 10-12 kann es sich nur um Jerusalem handeln ; jede andere Stadt müsste näher bezeichnet werden. Wie* πόλις *Athen, Urbs Rom, so ist* עיר *Jerusalem. Die Zerstörung Babels* (Kittel) *wäre kein Grund zu Unmut und trübseliger Stimmung* (*v. 7-9 vgl. Ps.* 137, 8 f.). *Auch sind nicht verschiedene Städte gemeint, etwa, wie* Cheyne *annimmt, Sidon, das von Artaxerxes Ochus 348 v. Chr. zerstört wurde, und Jerusalem, dessen Zerstörung durch diesen Perserkönig nicht sicher ist. Jerusalems Not ist ein Symptom der Nähe der letzten Zeit, und unsere Schilderung geht auf den Zustand, in dem sich Jerusalem zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I* (*134-104*) *befand. Antiochus VII Sidetes hatte nämlich gleich im ersten Jahre des Johannes Hyrkanus Judäa verwüstet, dann Jerusalem nach ungefähr einjähriger Belagerung, während welcher viele Hungers starben, zur Uebergabe gazwungen ; die Juden mussten eine hohe Geldsumme zahlen, Geisseln stellen; dazu wurden erst*

noch die Mauern der Stadt geschleift und Hyrkan musste bald darauf den Syrern Heresfolge leisten im Kriege gegen die Parther. Offenbar hatten es die Juden der Intervention der Römer zu danken, dass die Friedensbedingungen nach dem unglücklichen Kriege nicht noch härter waren. Vgl. Josephus *Ant. XIII, 8, 2-4;* Schürer *Gesch. des Jüd. Volkes I, 205-208 und* Duhm. *Dass unter solchen Umständen Jerusalem, das schon 165 v. Chr. nach* 1. *Mak.* 3, *45 « unbewohnt wie eine Wüste und ohne jeden Klang von Flöte und Zither » war, einer « Stadt der Öde » glich und eine trübselige Stimmung auf der Bevölkerung lastete, ist zu begreifen.*)

A coup sûr, la nécessité de *démontrer* que l'appellation עִיר « ville » ne peut désigner ici que Jérusalem est due à la supposition gratuite qui place notre chapitre à l'époque postbiblique, depuis l'empire perse jusqu'au règne des derniers Séleucides. Pour ceux que le credo grafien laisse froid, toute argumentation est superflue et la chose va de soi. En bonne conscience, ils mettent dos à dos Artaxerxès Ochus et Antiochus Sidètes et regardent avec admiration la peinture frémissante de la fuite éperdue des habitants de Jérusalem à l'occasion d'un tremblement de terre réel ou imaginé par le poète pour le besoin de son tableau apocalyptique. Isaïe a pu assister au désarroi causé à Jérusalem pendant le règne d'Uzzias, mentionné dans Amos, I, 1, et qui a fait une si profonde impression. La fuite des Jérusalémites est restée longtemps dans la mémoire de la population ; la ville semble s'être à moitié vidée (Zacharie, XIV, 5). Le tremblement de terre annoncé par Jésus comme symptôme de sa parousie au jugement dernier (Matthieu, XXIV, 7) produira une fuite générale en Judée et Jésus recommande aux disciples : « Priez donc Dieu pour que votre fuite n'arrive point durant l'hiver, ni au jour de sabbat » (*ibid.*, 20). Disons à ce propos que la dernière phrase « ni au jour de sabbat », encore toute empreinte de l'esprit pharisien, a été expulsée dans le récit de saint Marc (XIII, 18) ; saint Luc est encore plus radical : il expulse le verset tout entier (XXI, 23). Nos grafiens connaissent admirablement l'avantage de ce procédé commode.

13. La prophétie continue, car la peinture de la désolation de Jérusalem en fait partie ; elle constitue une pièce entière, qui va jusqu'au verset 15. Ce verset résume la substance de XVII, 4-6 et en conserve les termes les plus caractéristiques. Nous ne pouvons donc pas admettre le tour contraire que lui imprime l'interprétation moderne. « 13 commence *de nouveau* la prophétie. Ce que l'auteur a vécu et décrit dans les versets 4-12 n'est que le commencement du jugement. Ainsi qu'il est dit dans XVII, 6, qu'à l'occasion du jugement contre Israël il y a une seconde moisson, il en adviendra de même lors du jugement contre la terre : l'humanité doit être encore plus décimée. C'est pourquoi les voix jubilantes que l'auteur entend retentir de l'ouest et du bord de la terre sur l'événement qui vient d'arriver, v. 14-16*a*, ne sont pas en place ; en face de cela il a tout autre chose à rapporter dans les versets 16-20. » (13 *beginnt wieder die Weissagung. Was der Verf. erlebt und in v. 4-12 geschildert hat, ist nur der Anfang des Gerichts. Wie 17a gesagt ist, dass beim Gericht über Israel auf die Ernte noch die Nachlese folgt, so wird es kommen beim Gericht über die Erde : die Menschheit muss noch mehr decimiert werden. Darum sind auch die Jubelstimmen die der Verf. vom Westen und vom Saume der Erde her über ein so eben eingetretenes Ereignis v. 14-16a vernimmt nicht am Platze ; ganz anderes hat er demgegenüber zu velmelden.*) L' « autre chose » dont il est fait mystère en cet endroit manque d'ailleurs de toute base ; on le verra plus bas.

Le verbe יִהְיֶה, qui indique indubitablement le caractère d'oracle, c'est-à-dire de prédiction de la description précédente, ne peut pas manquer de sujet ; les comparaisons avec נֹקֶף et à עֹלֵלֹת qui suivent l'exigent impérieusement. Le hasard l'a fait tomber du texte massorétique comme du texte type de la version grecque, mais il est certainement יִשְׂרָאֵל, qui forme une excellente antithèse à בקרב הארץ (cf. V, 8, 25 ; VI, 12, 22 ; XIX, 24).

בתוך העמים peut n'être qu'une variante de בקרב הארץ. On trouve plutôt בתוך הגוים (Ézéchiel, V, 5 ; XXXI, 17).

Le second hémistiche est un abrégé de XVII, 6 ; voyez le *Commentaire*.

14. Aucune difficulté dans ce verset, qui est bien en situation : הֵמָּה « eux » se rapporte naturellement à l'« Israël » du verset précédent, aux justes peu nombreux qui resteront à Jérusalem après la catastrophe décrite : ils élèveront leurs voix, chanteront de satisfaction, הֵמָּה ישׂאו קולם יָרֹנּוּ. Cf. Michée, V, 3, et Amos, VIII, 7. Cf. הִנֵּה עֲבָדַי יָרֹנּוּ מִטּוּב לֵב (Isaïe, LXV, 13).

14*b*. Par la gloire (= par l'action glorieuse ; cf. Michée, V, 3 ; Amos, VIII, 7) de Yahwé ils élèvent la voix (צהל est synonyme de נשא קול) plus haut que (le bruit de) la mer (מִשְּׁאוֹן הַיָּם=מִיָּם). C'est au tour des fidèles de manifester leur joie sans craindre la vengeance de leurs oppresseurs (XII, 6).

L'École messianiste complique les situations les plus simples ; l'*Ereignis* mystérieux y est pour une grande part. « הֵמָּה est d'abord en opposition au « moi » du poète v. 16 (cf. Jérémie, XVII, 18 ; Psaumes, CXX, 7) ; ensuite aussi parce qu'ils habitent loin de lui ; ils jubilent מִיָּם « de la région de la mer », c'est-à-dire du côté de l'ouest. Ce sont évidemment les Juifs de la diaspore de l'ouest, que ce soit sur la côte maritime asiatique, sur les îles d'en face ou même en Égypte. « Ceux-là » voient la situation autrement que l'auteur, ils jubilent sur un événement dans lequel ils reconnaissent l'élévation de Yahwé, une magnifique action divine (cf. Exode, XV, 1-21) et qui leur paraît être le commencement du salut. » (הֵמָּה « *jene* » *steht einmal im Gegensatz zu dem* « *Ich* » *des Dichters v. 16* (*Vgl. Jer.* 17, 18, *Ps.* 120, 7), *dann aber auch, weil sie entfernt von ihm wohnen ; sie jubeln ja* מִיָּם « *vom Meer hin* » *d. h. von Westen her. Es sind offenbar Juden der Diaspora im Westen, sei es nun an der asiatischen Meresküste und auf den vorliegenden Inseln oder selbst in Aegypten.* « *Jene* » *sehen die Situation anders an als der Verfasser. Sie jubeln über ein Ereignis in dem sie Jahwes Hoheit, eine herrliche Gottesthat, erkennen. Vgl.* Ex., 15, 1-11, *und das ihnen als der Anfang der Rettung erscheint.*)

Demandons incontinent si un auteur de bon sens construit une proposition pareille, qui est interrompue par le verset 15 contenant une phrase à l'impératif. Même sans le verset 15, המה ישׂאו קולם ירנו ne forme pas antithèse avec מכנף הארץ זְמִרֹת

שמענו, l'action est simultanée : l'un chante, l'autre l'écoute ; c'est seulement si l'un chante et que l'autre pleure qu'on peut dire qu'il y a antithèse.

D'autre part, מִיָּם ne peut pas indiquer la provenance de la voix comme le français « du côté de l'ouest » et l'allemand « vom Westen her », l'hébreu doit dire מִפְּאַת יָם ou מִקְצֵה יָם.

15. A cause de cela (עַל כֵּן), de la satisfaction accordée aux justes, honorez Yahwé parmi les nations (בָּאֻמִּים pour בָּאֻרִים), dans les îles de la mer (honorez) le nom de Yahwé, Dieu d'Israël. Le poète invite les voyageurs qui visitent la Palestine pour leurs affaires ou pour leur plaisir à relever avec honneur le nom de Yahwé, Dieu d'Israël, en racontant ce qu'il a fait pour son peuple ; cf. Psaumes, CVII, où le mot הָאֻמִּים est employé dans la même pensée souverainement prophétique.

16. Le cri joyeux des peuples éloignés convertis au culte de Yahwé parvient jusqu'au prophète ; l'écho lui apporte l'exclamation : « Gloire au Juste ! (צְבִי לַצַּדִּיק) », qui englobe dans le même hommage Yahwé et son peuple actuel : Yahwé est juste parce qu'il a accompli son jugement même sur les pécheurs de son peuple élu (Exode, IX, 27 ; Jérémie, XII, 1), Israël épuré, parce qu'il constitue la « nation-juste » (גּוֹי־צַדִּיק Isaïe, XXVI, 2 ; III, 10) par excellence. Mais à ce moment de joie générale, le prophète est assailli d'une mélancolie aiguë : la longue histoire d'Israël lui a appris que les démonstrations populaires couvent souvent la trahison immédiate. Ce fâcheux revirement lui paraît tellement probable qu'il le croit certain ; navré, il s'écrie : « La misère est mon lot ! la misère est mon lot ! (רָזִי לִי רָזִי לִי), malheur à moi ! (אוֹי לִי), les traîtres exercent leurs trahisons (בֹּגְדִים בָּגָדוּ), ils poussent au comble leurs trahisons ! » (וּבֶגֶד בֹּגְדִים בָּגָדוּ). בֶּגֶד est le complément direct du verbe בגדו ; cf. Jérémie, XII, 1. בּוֹגְדֵי בָגֶד = m. à m. « qui trahissent trahison » ; ici l'insistence est mise sur בגד qui occupe la première place : « et *trahison* traîtres trahissent ! » Cf. חֵטְא חָטְאָה יְרוּשָׁלַיִם (Lamentations, I, 8), « des *péchés* a péché Jérusalem ! » Les autres peuples du monde reviennent à leurs anciennes trahisons à l'égard d'Israël et nourrissent encore l'espoir de l'anéantir par surprise, ainsi que sa ville sacrée. Alors

le prophète ne met plus aucun frein à son indignation et prévoit un châtiment sans pitié. Comme Michée (IV, 11), il voit les peuples se jeter contre Jérusalem et y trouver leur fin. De peuples déterminés comme les Parthes (Marti) il n'est pas question ; Ézéchiel est déjà plus avancé, les hordes de Gog viennent du nord (Ézéchiel, XXXVIII).

17-18*a*. Par un hasard intéressant ce passage a été emprunté presque sans modification par le prophète Jérémie dans une prophétie sur Moab (Jérémie, XLVIII, 43), prophétie qui est en grande partie copiée sur celle d'Isaïe, XV et XVI. Cela prouve incontestablement l'origine isaïque des versets 17-18 ; l'idée de les déclarer interpolés dans Jérémie indique la bonne volonté de s'en débarrasser à tout prix, mais fera condamner la méthode anti-scientifique et arbitraire.

Cri de rage : « Épouvante, fosse et piège te menacent, habitant de la terre ! » non pas de la terre entière, du globe terrestre, comme l'École veut nous le faire croire, mais de la terre habitée par les peuples traîtres envers Israël, qu'on a en vue sous l'épithète flétrissante de « traîtres », בּוֹגְדִים. Cette interprétation est déjà celle de Jérémie, qui écrit en toute clarté יוֹשֵׁב מוֹאָב au lieu de notre יוֹשֵׁב הָאָרֶץ. Cela corrobore, de plus, le sens étroit que nous avons attribué plus haut à יֹשְׁבֵי אֶרֶץ (v. 6) et à הָאָרֶץ (v. 1).

A קוֹל הַפַּחַד comparez קוֹל פְּחָדִים (Job, XV, 21).

Il va sans dire que les fosses et les pièges dans lesquels les hommes alarmés tombent les uns après les autres ne sont que des figures poétiques employées délibérément dans le seul but de frapper l'ouïe par la répétition des mêmes consonnes. Mais d'où vient la folle terreur des hommes? Le poète nous l'explique par des phénomènes atmosphériques incomparablement plus violents que ceux auxquels il a pensé au début de la prédiction (v. 1) : « car des trous se sont ouverts dans les hauteurs célestes, le ciel présente des fentes et des cavités » comme au temps du déluge : la phrase אֲרֻבּוֹת מִמָּרוֹם נִפְתָּחוּ est copiée sur ארבת השמים נפתחו (Genèse, VII, 11). Les hommes craignent donc l'arrivée instantanée du déluge, d'autant plus que les fondements de la terre se sont aussi ébranlés avec

fracas (וירעשו מוסדי ארץ). Isaïe ne va pas plus loin et se tait sur le déluge, pour la raison que le déluge aurait naturellement inondé la Palestine et Jérusalem ; son imitateur, Ézéchiel, a évité cet inconvénient en remplaçant le déluge par un orage violent, comme celui qui a détruit Sodome et Gomorrhe (Genèse, XIX, 24-26) et a laissé indemnes les régions voisines (Ézéchiel, XXXVIII, 22) ; les tremblements de terre, quelque violents qu'ils soient, sont aussi limités à certaines régions, et n'affectent pas le continent tout entier, pour l'anéantissement duquel aucune raison ne peut être donnée.

19-20. La terre des peuples coupables de trahison à l'égard d'Israël (בֹּגְדִים) éclatera en se brisant (רֹעָה הִתְרֹעֲעָה), tombera en pièces (פּוֹר הִתְפּוֹרְרָה), vacillera étrangement (מוֹט הִתְמוֹטְטָה), chancellera comme un homme ivre (נוֹעַ תָּנוּעַ אֶרֶץ כַּשִּׁכּוֹר), sera secouée comme une hutte (וְהִתְנוֹדְדָה כַּמְּלוּנָה), son péché pèsera lourd sur elle (וְכָבַד עָלֶיהָ פִּשְׁעָהּ), elle tombera et ne se relèvera plus (וְנָפְלָה וְלֹא תֹסִיף קוּם) ; cette phrase finale, qui ne peut s'appliquer qu'à des êtres humains, montre de nouveau que le poète pense réellement aux fortes terreurs causées aux habitants de ces terres coupables. La phrase est d'ailleurs empruntée à la complainte d'Amos sur le royaume condamné d'Éphraïm.

נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל
נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ

« Elle est tombée et ne peut plus se relever, la vierge d'Israël,
Elle est étendue sur son sol et personne ne la redresse. »

Isaïe prévoit pour certains autres royaumes iniques le sort prévu par son prédécesseur Amos pour le royaume d'Israël.

Nous sommes loin, très loin, d'un jugement universel.

Sous ces réserves nous nous empressons de citer l'appréciation littéraire de M. Duhm : « On ne peut pas refuser à cet exposé des « douleurs » du jugement dans les versets 18*b*-20 un effet poétique ; la répétition continuelle du mot אֶרֶץ, les formes peu maniables *hitpaël* et *hitpolel* peignent excellemment la convulsion gigantesque de la grande nature, et les assonances peignent l'éclatement, la poussée et l'ébranlement de

l'immense surface. Et grandiose est le fond éthique (se manifestant dans l'avant-dernière phrase, si simple, du v. 20) de cette scène mouvementée de la commotion des éléments, le sentiment désolant que toute la terre des hommes est accablée par ses crimes et que la nature est empoisonnée. » (*Man kann dieser Darstellung der « Wehen » des Gerichts in v. 18b-20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes* אֶרֶץ, *die ungefügen hithpoele und hithpalele malen trefflich den gigantischen Krampf der grossen Natur und die Assonnanzen das Bersten, Stossen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und grossartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Scene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, dass die Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist.*) Je comprends moins la remarque qui suit : « Mais ces misères ne sont pas la fin, ce sont les « douleurs » du jugement, et avec cela aussi du magnifique temps final. Le poète qui ne partage point l'optimisme des voix venant du bord de la terre et pense d'une manière assez pessimiste sur la situation de l'univers, est aussi un optimiste lorsqu'il regarde le but des voies de Dieu : c'est le salut du monde, non point sa perte. » (*Aber diese Nöte sind nicht das Ende, es sind die « Wehen » des Gerichts und damit auch der herrlichen Endzeit. Der Dichter, der den Optimismus jener Stimmen vom Saume der Erde nicht teilt und über die Weltlage recht pessimistisch denkt, ist doch ein Optimist, wenn er auf das Ziel der Wege Gottes sieht: das ist das Heil der Welt, nicht ihr Untergang.*)

Comment un farouche pessimiste, qui refuse de croire à la glorification finale *du juste* et se fait la pire idée de la situation du monde, peut-il annoncer en même temps la glorification *des justes* à Jérusalem ? Voilà ce que ma logique bourgeoise est incapable de se figurer ; c'est qu'ici, plus que partout ailleurs, la nécessité d'attribuer les versets 21-22 à un autre auteur s'impose impérieusement, alors le verset 22 s'y accrochera comme l'œuvre d'un interpolateur et tout sera dit. On aurait au moins compris quelque chose. Absolument déroutante est la sentence finale, qui déclare que le but des voies de Dieu est

« le *salut* du monde », non point son anéantissement (*das Heil der Welt, nicht ihr Untergang*). Comment ? le globe terrestre palpite fiévreusement, se désagrège et tombe sans plus pouvoir se relever ; les habitants, sauf quelques justes échappés, complètement anéantis, et on appelle cela « le *salut* du monde » ? L'École a évidemment pensé au salut des âmes et a oublié les pauvres corps qui périssent par myriades dans la catastrophe, mais pourquoi en fait-on un mystère et ne le dit-on pas clairement ?

21-23. Morceau détaché et relatif au rétablissement du règne de Yahwé dans le monde. Par sa teneur il se relie à celle de IV, 2-6 et semble y avoir eu sa place primitive. A Sion et à Jérusalem Yahwé se manifeste majestueusement à ses fidèles par les soins particuliers qu'il leur voue sans cesse ; les grands peuples voisins, Assyriens, Égypto-Éthiopiens, Phéniciens, recherchent la faveur de Yahwé ; il faut maintenant que le règne de Yahwé soit accepté du reste de l'humanité, qui est gouverné par des rois orgueilleux et partant peu inclinés à renoncer à leurs privilèges au profit d'un dieu étranger dont ils n'ont pas encore éprouvé la puissance. Contre ces rois incorrigibles, Yahwé prépare un coup suprême qui les amènera à résipiscence, et de telle façon le but sera atteint malgré eux.

21. Dans le polythéisme oriental les puissances terrestres ont pour protecteurs naturels les divinités astrales, surtout les plus grandes parmi elles, le soleil et la lune ; cette croyance est réduite à une simple image chez les poètes monothéistes, qui préfèrent relever le fait que les astres sont soumis sans condition à la toute-puissance de Yahwé (Amos, VIII, 9 ; Michée, III, 6-7 ; Exode, X, 21-23 ; Ézéchiel, XXXII, 7-8 ; Job, IX, 7). De même ici, Yahwé sévira (יפקד sous-entendu חטאתם ; cf. Osée, VIII, 13 ; IX, 9 ; Jérémie, XIV, 10) contre l'armée du ciel au ciel et contre les rois de la terre sur la terre ; cela revient uniquement au proverbe וְכָשַׁל עוֹזֵר וְנָפַל עָזוּר (Isaïe, XXXI, 3) « le protecteur trébuche et le protégé tombe ».

Jamais il ne m'est venu à l'idée que des savants modernes puissent voir dans cette image si courante chez les poètes

hébreux des réalismes mystiques de la dose la plus évaporée. Hélas ! c'est pourtant très vrai, littéralement vrai :

« Yahwé visite l'*armée du ciel*, ce sont les puissances surhumaines qui, dans le Nouveau Testament, s'appellent ἀρχαί (Romains, VIII, 38, Colossiens, I, 16, δυνάμεις Matthieu, XXIV, 29 ; Luc, XXI, 26, ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), Éphésiens, III, 10 (του ἀέρος), Eph., II, 2 (τοῦ σκότους), Col. I, 13, θρόνοι, Col. I, 16 ; κυριότητες, Éph., I, 21, Col. I, 16, et qui sont déjà connus comme les patrons et conducteurs des peuples du monde et les chefs de diverses régions et sphères de l'univers par le livre de Daniel, qui a été écrit environ 40 ans avant notre Apocalypse, et spécialement par quelques parties du livre d'Hénoch, qui doivent être à peu près de même date que le chapitre XXIV. » (*Jahwe sucht heim das « Heer der Höhe », das sind die übermenschlichen Mächte die im* NT ἀρχαί Röm. 8, 38, Kol. I, 16, δυνάμεις Mt. 24, 29, LC. 21, 26, ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπόυρανίοις), Eph., 3, 10 (τοῦ ἀέρος), Eph., 2, 2 (τοῦ σκοτους), Kol. 1, 13, θρόνοι, Kol. 1, 16, κυριότητες, Eph., 1, 21, Kol. 1, 16 *heissen, die aber schon als die Patrone und Leiter der Weltvölker und als die Vorsteher der verschiedenen Regionen und Sphären des Weltalls aus Daniel, der ungefähr vierzig Jahre vor unserer Apokalypse geschrieben ist, und besonders aus den Teilen des Buches Henoch bekannt sind, welche mit Kap. 24 ziemlich gleichzeitig sein werden.*)

La science exige un parler franc :

1. Il est illégitime d'interpréter צְבָא הַמָּרוֹם par « puissances célestes ou surhumaines » (*himmlische, übermenschliche Mächte*) : les auteurs bibliques connaissent des êtres célestes et surhumains (*himmlische, übermenschliche Wesen*), mais la conception de « puissances célestes » leur est inconnue. L'expression adéquate כֹּחוֹת הַשָּׁמַיִם n'existe même pas dans les écrits talmudiques et n'a pris naissance que dans les traductions des philosophes grecs.

2. Le livre de Daniel ne les connaît pas davantage : les termes cités ci-dessus y expriment des qualités abstraites n'existant que dans l'imagination, par suite d'un animisme instinctif.

Daniel, VII, 14 : « C'est à lui (à l'homme qui est le symbole

d'Israël) que furent données la domination, la gloire et la royauté (וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ) et l'ensemble des nations, peuples et langues, lui rendaient hommage (לה יפלחון).

Ibidem, 27. « Mais la royauté, la domination et la puissance des royaumes qui sont sous toute l'étendue des cieux (וּמַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל שְׁמַיָּא) seront données au peuple des saints du Très-Haut ; son empire sera un empire éternel et toutes les puissances lui seront assujetties et lui obéiront. »

C'est parler comme tout le monde.

Passons au Nouveau Testament.

ἀρχαί (Rom., VIII, 3) : « Car je suis assuré que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni les puissances (οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε δυνάμεις), etc. »

Idem (Col., I, 16) : « Car tout a été créé par lui (le Christ) dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les *principautés*, soit les puissances (εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαί εἴτε ἐξουσίαι), etc. »

δυνάμεις (Matth., XXIV, 29) : « Le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les *puissances* des cieux seront ébranlées (καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται). »

Idem (Luc, XXI, 26) : « Car les puissances des cieux seront ébranlées (αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται). »

ἐξουσίαι (Éph., III, 10) : « Afin que les principautés et les puissances qui sont dans les cieux connussent par l'Église (!) la sagesse de Dieu, etc. (ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας κτλ.). »

Idem (Eph., II, 2) : « Vous (païens), vous avez autrefois vécu selon la coutume de ce monde, selon les principes des puissances de l'air, etc. (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, κτλ.). »

Idem (Col., I, 13) : « Et nous a arraché à la puissance des ténèbres (ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους). »

Θρόνοι (Col., I, 16) : « Soit les trônes, soit les dominations. » (Voir ἄρχαι.)

Κυριότητες (Éph., I, 21) : « (Il plaça Jésus-Christ) au-dessus

de toutes les principautés et de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations, etc. (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος κτλ.). »

C'est parler comme les gnostiques.

La métaphysique de l'Ancien Testament diffère absolument de la gnose du Nouveau Testament. Gardons-nous de les confondre !

22. La phrase initiale וְאֻסְּפוּ אֲסֵפָה אַסִּיר עַל בּוֹר donne lieu à une grosse difficulté : l'emprisonnement des rois suppose un acte de révolte de leur part (*hier ist der Völkersturm die Einleitung des ersten Aktes*. Marti) ; mais ce motif éthique n'est nulle part indiqué dans le texte précédent. On incline plutôt à penser que c'est précisément la révolte que ce verset a pour objet ; il veut dire : les rois de la terre seront entassés comme un entassement de sauterelles sur une fosse (souterraine où l'on dépose les grains, les légumes, etc., pour les conserver) ou un silo. Les sauterelles s'assemblent dessus pour en dévorer le contenu. La lecture que je propose est : וְאֻסְּפוּ [כְּ] אֹסֶף [הֶ]חָסִיל עַל בּוֹר. La même phrase sans complément indirect revient XXXIII, 4 : וְאֻסַּף שְׁלַלְכֶם (pour שְׁלַלְכֶם) אֹסֶף הֶחָסִיל : « Votre pilleur sera entassé comme l'entassement des sauterelles. » L'emploi de בּוֹר pour désigner le silo se constate aussi, selon moi, dans la fosse construite par Assa, roi de Juda, à cause des guerres qui le menaçaient continuellement de la part de Baésa, roi d'Israël (Jérémie, XLI, 9) ; c'était un grenier souterrain destiné à nourrir l'armée en temps de guerre.

Ces hordes innombrables des puissances lointaines seront d'abord mises sous verrou par Yahwé (וְסֻגְּרוּ עַל מַסְגֵּר), c'est-à-dire absolument empêchées de sortir de chez elles pour se déverser sur la Palestine ; leur compte définitif sera réglé (mot à mot : « ils seront visités », יִפָּקֵדוּ) après un temps considérable (מֵרֹב יָמִים). Le retard subi par l'accomplissement de l'invasion est nécessaire pour laisser Israël justifié se rétablir solidement et commodément dans son pays et se faire aux conditions de sa vie nationale au milieu de la nouvelle société humaine. Quand la prospérité de son agriculture et de son

commerce arriveront au comble, alors seulement sonnera l'heure de montrer à ces barbares envieux la main forte de Yahwé. Amos, IX, 12, prédit que la domination (morale) d'Israël s'étendra sur l'ensemble des nations (למען יירשו את שארית אדם וכל הגוים). Michée, V, 14, parle déjà de la vengeance que Yahwé prépare aux nations désobéissantes (ועשיתי באף ובחמה נקם את הגוים אשר לא שמעו), évidemment les mêmes qui se liguent contre Jérusalem (Michée, IV, 11-12; VII, 17). L'idée de ligue antijudéenne est délaissée chez Jérémie, tout absorbé par la misère du présent et préoccupé d'implanter la foi dans la restauration de la patrie ruinée. Elle a été reprise par Ézéchiel, qui l'a individualisée sous le nom de Gog, roi des barbares du Nord. La description de la marche de ces hordes (Ézéchiel, XXXVIII, 7-16) est un commentaire détaillé de nos versets 21*b*-22, coïncidant dans les termes même (= ומרב ימים יפקדו ; וסגרו על מסגר = והיות להם למשמר מימים רבים תפקד). Ézéchiel dit clairement que l'Israël de cette époque fera un commerce lucratif et ramassera de grandes richesses qui exerceront une forte tentation sur son esprit rapace ; le sentiment religieux n'y est pour rien.

Après l'écoulement du temps préparatoire, les peuples arriveront sous les murs de Jérusalem et s'efforceront de prendre la ville par un assaut furieux; ils échoueront honteusement et y périront tous, non par la main des habitants, dans un combat corps à corps, mais par la main de Yahwé, qui les anéantira d'une façon miraculeuse. Ce résultat est prévu par les prophètes ; Isaïe devait non seulement partager cette croyance, mais aussi l'exprimer clairement et en donner une description poétique. Je crois que cette description est représentée par le texte de XXV, 6-8, qui ne se rattache ni au passage précédent, ni au passage suivant.

XXV, 6-8. Préparatifs d'une beuverie fatale aux derniers ennemis d'Israël. Leur aveuglement prendra fin. La guerre d'extermination dont ils sont victimes depuis de longs siècles ne se renouvellera plus jamais, leurs larmes ne laisseront plus de traces et la honte qui les couvrait pendant les longues époques de leur abaissement sera disparue.

6. Yahwé préparera pour les peuples qui assaillent cette

montagne de Sion (בָּהָר הַזֶּה), au lieu d'une beuverie de vins gras (agréables), une beuverie de vins de lies (=amers au goût et malsains pour le corps) ; au lieu de vins gras (agréables, fortement dosés), ils happeront des lies épurées (de tout élément vineux). Mot à mot : « Au lieu (תַּחַת est sous-entendu) d'un boire de graisses (מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים), un boire de lies (מִשְׁתֵּה שְׁמָרִים, allitération), au lieu (תַּחַת sous-entendu) de graisses moelleuses (שְׁמָנִים מְמֻחָיִם, de מֹחַ « moelle »), des lies clarifiées » (שְׁמָנִים מְזֻקָּקִים). La vocalisation מְמֻחִים (cf. מְסֻבִּים) semble être plus exacte.

7. Sous cette montagne il déchirera (m. à m. détruira, בִּלַּע) le voile qui enveloppe tous les peuples (הַלּוֹט הַלּוֹט על פני כל העמים) et la couverture qui couvre (והמסכה הנסוכה) sur toutes les nations. Jusque-là les peuples de la terre ne connaissaient point Yahwé ; ils avaient la figure voilée et couverte par les traditions et les croyances de leurs pères, mais enfin leur aveuglement disparaîtra (Jérémie, XVI, 19-20). Isaïe emploie une image semblable pour peindre l'aveuglement d'Israël, produit par l'influence des faux prophètes : « Yahwé a étendu (répandu, נָסַךְ) sur vous un esprit d'assoupissement et a fait fermer vos yeux, les prophètes, et a couvert (כִּסָּה) vos chefs, les voyants » (XXIX, 10).

8. Yahwé a aboli à tout jamais la mort (violente qui décime Israël par suite des irruptions continuelles des peuples étrangers dans son pays). Ce sens restreint est garanti par le mot déterminatif עַמּוֹ dans l'hémistiche suivant. Le fait est que les auteurs bibliques, même les plus imaginatifs, n'ont pas cru que l'homme tel qu'il est puisse vivre éternellement (Isaïe, LXV, 19-20). Le Seigneur Yahwé essuiera les larmes de tous les visages (Isaïe II dit : קול בכי וקול זעקה, *ibid.*, 19) et fera disparaître de toute la terre l'opprobre de son peuple, partout méprisé à cause de sa faiblesse matérielle (cf. spécialement Isaïe, LIII, 1-3).

A cet exposé se rattache admirablement bien le dernier verset du chap. XXIV, 23. La honte disparaîtra d'Israël, c'est la lune et le soleil, ces représentants des grandes puissances du vieux monde, qui blêmiront et seront couverts de honte,

car Yahwé des armées régnera alors sur la montagne de Sion et à Jérusalem, et sa gloire (כְּבוֹדוֹ pour כָּבוֹד) aux yeux (mot à mot : « vis-à-vis », נֶגֶד) de ses anciens fidèles, ses sénateurs (III, 14).

Le sens exact du singulier festin offert par Yahwé aux peuples sur la montagne de Sion a déjà été méconnu par les anciens. Il s'est conservé dans la traduction courante : « Yahwé Ṣebaoth donnera à toutes les nations un festin de mets succulents, un festin de vins de choix, des mets pleins de moelle, des vins vieux clarifiés ». Marti expose comme suit la teneur de XXV, 6-8 : « Festin préparé par Yahwé à tous les peuples, festin par lequel ils sont reçus dans la communion de Dieu. La section est la continuation de XXIV, 23 ; cela est déjà démontré בהר הזה (v. 6), qui ne peut se rapporter qu'à Sion, XXIV, 23 : Lorsque Yahwé s'y installe en gloire visible devant les Anciens, il prépare, non pas seulement à ceux-ci (Exode, XXIV, 11), mais à tous les peuples dont les rois sont jugés (XXIV, 22 ss.), un festin joyeux, et prodigue à tous la consolation, après les souffrances qu'ils ont supportées. Les jeux de mots des v. 6 s. ramènent aussi à l'auteur du chapitre XXIV, et comme l'annonce du changement du monde, la prophétie du salut se termine également ici par l'assurance que c'est Yahwé qui a dit cela, XXV, 8 ; voir à XXIV, 3. La splendeur et le bonheur de la proximité de Dieu avaient déjà été auparavant comparés, à plusieurs reprises, à la participation à un festin ; voyez Jérémie, XXXI, 10 ss. ; Psaumes, XXIII, 5 ; plus tard c'est un élément fixe de l'eschatologie (cf. Matthieu, VIII, 11 ; Luc, XIV, 15-24). Le grand point, dans notre description, est que la participation est accordée non pas seulement aux Juifs, mais aussi aux autres peuples, et qu'ici il n'est pas non plus question, comme c'est le cas dans la théologie talmudique, du « festin des justes » ; par là, l'auteur s'élève au-dessus du particularisme d'un Trito-Isaïe à l'universalisme deutéro-isaïque et s'approche de la parabole de Jésus, Luc, XIV, 21-24. » (25, *6-8. Das von Jahwe den Völkern auf Zion bereitete Mahl, durch das sie in die Gottesgemeinschaft aufgenommen werden. — Der Abschnitt ist die Fortsetzung von 24, 23 ; das zeigt schon* בָּהָר הַזֶּה *v.*

6, das sich nur auf Zion 24, *23 beziehen kann : wenn dort Jahwe in sichtbarer Glorie vor den Aeltesten sich niederlässt, so bereitet er nicht nur diesen, wie Ex.* 24, *11, sondern allen Völkern, deren Könige* 24, *22 f. gerichtet sind, ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben. Ebenso führen die Lautspiele in v. 6 f. auf den Verf. von Cap* 24, *und wie* 24, *3 die Ankündigung der Weltumwälzung, so schliesst auch hier die Weissagung des Heils mit der Versicherung, dass Jahwe solches geredet hat* 25, *8, s. zu* 24, *3. — Die Herrlichkeit und das Glück der Gottesnähe, das Leben im Gottesreiche, ist schon früher öfters mit der Teilnahme an einem Mahle verglichen s. Jer* 31 *10 f. Ps.* 23 *5 ; später ist es ein stehendes Element in der Eschatologie vgl Mt* 8, *11 Lk* 14, *15-24. Das Grosse in der hier gegebenen Schilderung ist, dass die Teilnahme nicht nur den Juden, sondern allen Völkern gestattet und dass hier auch nicht, wie in der talmudischen Theologie, von « dem Mahle der Gerechten » die Rede ist ; dadurch erhebt sich der Verf. über den Particularismus eines Tritojesaja zu deuterojesajanischem Universalismus und nähert sich Jesu Gleichnis Lk* 14, *21-24.*)

Entre un festin de joie et un festin macabre la différence est radicale. Pour savoir duquel l'auteur a voulu parler, il faut connaître les invités.

Les invités, nous dit-on, sont, outre un petit nombre négligeable de Juifs, « tous les peuples dont les rois furent jugés ; Yahwé leur fait un festin joyeux et leur prodigue des consolations après les souffrances qu'ils ont supportées ». (*So bereitet er nicht nur diesen (= den Juden) sondern allen Völkern, deren Könige gerichtet sind, ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben.*) Sera-t-il permis de demander :

Pourquoi les rois sont-ils jugés et les peuples régalés dans un banquet pantagruélique ? On croit pourtant que la lutte des classes n'existe point au tribunal céleste.

Qu'ont fait les peuples pour mériter d'être invités à participer à cet honneur suprême ?

Dieu console les peuples de l'univers des souffrances qu'ils ont supportées, mais ils n'ont jamais souffert pour lui.

Ces doutes ébranlent la croyance qu'il s'agit ici d'un festin de joie.

D'autre part, on affirme que la vie dans le royaume de Dieu a déjà été jadis comparée à la participation à un festin (*das Leben im Gottesreiche ist schon früher öfters mit der Teilnahme an einem Mahle verglichen*), mais Jérémie, XXXI, 10, et Psaumes, XXIII, 5, parlent de la bonté de Dieu dans ce monde faillible, et nullement d'un royaume de Dieu transcendant. L'élément eschatologique ne se constate que dans les passages évangéliques cités à la suite, et encore est-il identique à celui des Pharisiens, qui ont pour maxime חסידי אמות העולם יש להם חלק לעולם הבא : « Les hommes vertueux des nations du monde prennent part aux félicités du monde futur. » On nous dit enfin que l'universalisme se *rapproche* de la parabole de Jésus (Luc, XIV, 21-24) : *se rapproche* sous-entend la réserve « mais ne l'égale point ». Voyons.

16. « Un homme fit (un jour) un grand souper, auquel il invita plusieurs personnes.

17. Et à l'heure du souper il envoya son serviteur dire aux conviés de venir, parce que tout était prêt.

18. Mais tous (comme) de concert, commencèrent à s'excuser. Le premier lui dit : « J'ai acheté une terre, il faut nécessairement que j'aille la voir, je vous supplie de m'excuser ».

19. Le second dit : « J'ai acheté cinq couples de bœufs et je vais les éprouver, je vous supplie de m'excuser ».

20. Et le troisième dit : « J'ai épousé une femme et ainsi je ne puis y aller ».

21. Le serviteur, étant revenu, rapporta tout ceci à son maître. Alors le père de famille se mit en colère et dit à son serviteur : « Allez-vous-en promptement dans les places et les rues de la ville et amenez ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux ».

22. Le serviteur lui dit ensuite : « Seigneur, ce que vous avez commandé est fait et il y a encore des places de reste ».

23. Le maître dit au serviteur : « Allez sur les chemins et le long des haies et forcez (les gens) d'entrer, afin que ma maison soit remplie ;

24. car je vous assure que nul de ces hommes que j'avais conviés ne goûtera de mon souper ».

Jésus est lui-même le héros de sa parabole : il est en colère parce que les gens du monde vaquent à leurs affaires et ne s'occupent pas de lui ; par vengeance, ils les remplace par des pauvres et des estropiés de toute provenance, non à cause de sa sympathie pour eux, mais pour satisfaire son ambition d'avoir sa maison remplie d'un monde qui s'occupe de lui ; les conviés sont exclus à tout jamais. Ceci est conforme à sa maxime connue :

« Je vous dis en vérité que plusieurs viendront d'Orient et d'Occident et auront place au festin dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob, mais les enfants du royaume (= les Juifs) seront jetés dans les ténèbres extérieures. C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Matthieu, VIII, 11-12).

L'auteur hébreu ignore cette férocité implacable contre sa propre race ; il place à la table divine — selon l'exégèse admise par les Grafiens — les Gentils à côté des Juifs et les entoure tous de la même bienveillance.

De quel côté se trouve l'idéal éthique ?

Malheureusement, ainsi que je l'ai dit plus haut, le poète de XXV, 6-8 décrit le repas funeste que Yahwé prépare aux derniers ennemis de son peuple et dont le prophète Obadia présente une description tranchante : « Quand approchera le jour du Seigneur pour toutes les nations ? Comme tu as fait (ô Édom !) il te sera fait, tes œuvres retomberont sur ta tête. Oui, comme vous avez bu sur ma montagne sainte, ainsi les nations boiront du vin (חֶמֶר pour תָּמִיד) ; elles boiront et en perdront la raison, et seront comme si elles n'avaient pas été » (Obadia, 15-16). De même Zacharie, XII, 2 : « Je ferai de Jérusalem une amphore donnant le vertige (סַף־רַעַל) à tous les peuples d'alentour » ; Yahwé en a souvent donné à Israël (Jérémie, VIII, 9, 14, *passim*).

Sur l'antithèse מִשְׁתֵּה שְׁמָרִים et מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים, voir plus haut. — שְׁמָרִים ne signifie que « lie », et non pas « bons vins purs » (*Hefenweine, d. h. alte, reine Weine*), il est facile de le reconnaître. Le vin s'améliore en vieillissant parce que

toutes les impuretés qui peuvent en gâter le goût s'en séparent successivement et tombent au fond dans la lie (Jérémie, XLVIII, 11). Noter les expressions שֹׁקֵט הוּא אֶל שְׁמָרָיו וְלֹא הוּרַק מִכְּלִי אֶל כֶּלִי... עַל כֵּן עָמַד טַעְמוֹ בּוֹ וְרֵיחוֹ לֹא נָמָר.

Absolument gratuite est la supposition des modernes que בִּלַּע המות לנצח (ou בִּלַּע) est une glose. Marti attribue à l'auteur la pensée que tous les maux qui affligent partout les hommes sur la terre, y compris l'*odium* qui accable la diaspore juive du monde entier, disparaîtront. C'est précisément l'espérance incessante d'Israël qu'il exprime dans son culte. Mais j'ai le regret de ne pas comprendre comment cet *odium* maudit peut disparaître par l'action du repas messianique duquel le *Sauveur* les a formellement exclus. La citation d'Apocalypse, XXI, 1-4 achève ma déroute, car là il s'agit de la Jérusalem nouvelle, dont l'accès n'est accordé qu'aux croyants. Israël, comme nation incrédule, grillera dans l'étang brûlant de feu et de soufre, ce qui est la seconde mort (*ibidem*, verset 11).

CHAPITRE XXV

1. Yahwé, tu es mon dieu !
Je veux t'exalter, louer ton nom,
Car tu as accompli des merveilles,
Parfaitement fidèle aux résolutions prises dès longtemps.
2. Tu as fait de la ville un monceau de pierres,
De la cité fortifiée un amas de ruines.
La citadelle des barbares est rayée du nombre des villes,
Plus jamais elle ne sera rebâtie.
3. C'est pourquoi des peuples forts te révèrent,
Les cités de nations puissantes te craignent.
4. Car tu as été un refuge pour l'humble,
Un refuge pour le pauvre en sa détresse,
Un abri contre l'averse, un ombrage contre la chaleur.
Le souffle des tyrans est comme l'averse battant les murs.

5. Ainsi que fait la chaleur dans les régions arides,
Tu domptes l'arrogance des barbares,
Pareille à la chaleur sans nuages,
L'averse des tyrans est humiliée.

∴

9. On dira en ce jour :
Voici notre Dieu, en qui nous avons mis notre confiance
Pour être secourus.
Voici Yahwé en qui nous espérions :
Soyons à la joie et à l'allégresse
A cause de son salut.

∴

10. Car la main de Yahwé se posera sur cette montagne
Et Moab sera écrasé au-dessous d'elle
Comme la paille est écrasée
Dans la fosse à fumier ;
11. Dans cette fosse Moab étendra les bras
Ainsi que fait le nageur pour nager.
Mais (Dieu) abattra son orgueil,
De même que les pièges dressés par ses mains.
12. Ses remparts puissants et altiers
(Dieu) les inclinera et les fera tomber ;
Il les fera rouler à terre ;
(Il les fera rouler) en pleine poussière.

Commentaire.

Le chapitre XXV est un assemblage de quatre morceaux : I, un hymne de gratitude pour la destruction d'une ville ennemie, 1-5 ; II, une pièce de trois versets (v. 6-8) que nous avons rattachée plus haut à la fin du chapitre XXIV ; III, le refrain d'un hymne triomphal (v. 9) ; IV, trois derniers versets d'une prophétie contre Moab (v. 10-12). Le premier groupe a l'apparence de constituer un petit poème entier ; les autres font supposer des poèmes plus longs. A cause de cet état des textes, l'interprétation doit rester dans le vague et toute

tentative de les localiser à une époque déterminée ne peut réclamer que la valeur d'une conjecture très risquée.

Une note instructive de Marti nous apprend toutefois que cette tentative a été faite par les partisans de la poésie machabéenne.

Voici d'abord ce qui concerne le premier poème :

« Le cantique (1-5) se réfère à la conquête de Samarie et à sa destruction complète par les fils de Jean Hyrcan, entre 111 et 107, lesquels n'ont pas interrompu le siège alors même qu'Antiochus Cyzicène essaya pour la deuxième fois de vaincre les Juifs au moyen des troupes auxiliaires de Ptolémée Lathyre (voir à 2, 3 et 4, et Josèphe, Antiq., XXIII, 10, 2-3). La conquête de Tyr par Alexandre le Grand, 332 av. J.-C., à laquelle CHEYNE rapporte le cantique, ne fut pas pour les Juifs un motif de louer Yahwé. » (*Das Lied geht auf die Eroberung und völlige Zerstörung Samariens zwischen 111-107 v. Chr. durch die Söhne des Johannes Hyrcanus, die auch dann von der Belagerung nicht abliessen, als Antiochus Kyzikenus zum zweiten Mal mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus die Juden zu besiegen versuchte* (vgl. zu v. 2, 3 u. 4 *und* s. JOSEPHUS *Antiq., 23, 10, 2 f.*). *Die Eroberung von Tyrus durch Alexander den Grossen 332 v. Chr., auf welche* CHEYNE *das Lied bezieht, wer kein Anlass für die Juden, Jahwe zu danken, vgl. 23, 15-18*).

A coup sûr, l'explication de CHEYNE peut se défendre en invoquant chapitre XIX, 23, dont l'auteur, s'intéressant à augmenter le commerce en Palestine, désire ardemment la construction d'une bonne route (מְסִלָּה) entre l'Égypte et la Syrie à travers le désert. (*Ist einmal Aegypten jüdisch geworden, wie man nach der grossen Diaspora und der Menge der Proselyten in Aegypten erwarten durfte, so wird auch Syrien folgen, und eine wohlgebaute Strasse* (מסלה), *die besonders durch die Wüste von Aegypten nach Palestina nothwendig sein mochte, wird Aegypten mit Syrien verbinden, so dass der Verkehr leicht wird und die Juden für Gottesdienst und Handel gute Wege haben*. Marti.) La ruine de Tyr en 332 servait dans tous les cas beaucoup mieux les intérêts commerciaux de Jérusalem, sa seule rivale sérieuse en Syrie

(Ézéchiel, XXVI, 2). Mais l'impossibilité de l'application à Tyr réside dans la description même, qui n'a rien de ce qui rappelle un port de mer et le mouvement de la navigation. On est en présence d'une ville continentale fortifiée et habitée par une population barbare ayant commis des ravages dans le pays des faibles et des pauvres, épithètes habituelles de la Judée. A ce point de vue, la ville de Samarie, détruite par Jean Hyrcan, pourrait convenir à souhait, car les Samaritains ont souvent ravagé les territoires judéens voisins et les ont cruellement dévastés, mais ici également, la description n'aurait pas manqué de relever la qualité judéenne des vainqueurs. Une pareille victoire gagnée par les fils d'un prince juif réunissant dans sa personne le pontificat et la royauté, et encore malgré les contingents auxiliaires envoyés aux Samaritains par les rois syriens, une victoire aussi extraordinaire n'aurait pu être passée sous silence et sans la plus légère mention du triomphe célébré en Judée à cette occasion.

Ainsi donc, aussi longtemps qu'on descend à l'époque postbiblique, l'objet de notre hymne ne trouve aucune application raisonnable : Tyr et Samarie ne s'y adaptent point et une ville correspondant à la description du poète n'existait pas alors. Le mystère s'éclaircit de lui-même quand on reste à l'époque d'Isaïe, qu'on a abandonnée pour des causes qui n'ont rien de scientifique. Alors la ville coupable apparaît aussitôt à nos yeux comme une ancienne connaissance : c'est la célèbre capitale du royaume d'Aram, Damas, dont la ruine a été annoncée par Isaïe dès le temps d'Aḥaz (VII, 4-9 ; VIII, 1-4 ; XVI, 1-3). Damas est une forte ville continentale, et des plus funestes, aussi bien pour le royaume d'Israël (II Rois, XIII, 4) que pour le royaume de Juda (Isaïe, VII, 2). Elle a été ruinée par Tiglatpiléser et a cessé d'être la capitale d'un royaume indépendant (II Rois, XVI, 9). Isaïe composa cet hymne aussitôt que cette catastrophe fut connue en Judée, où l'on se sentit heureux d'être délivré d'un ennemi si dangereux ; il fait même allusion à son ancienne prédiction. On le verra dans le commentaire suivant :

1. Yahwé, tu es mon Dieu ! L'invocation אֱלֹהַי a dans la bouche d'Isaïe un ton particulier : elle rappelle l'apostrophe lancée au

roi polythéiste Ahaz : « Il ne vous suffit pas d'ennuyer des hommes, vous ennuyez même mon Dieu ! » (תלאו גם את אֱלֹהָי VII, 13). Même énergie dans l'hymne Exode, XV, 2*b*, où il se trouve aussi associé au verbe רומם : « Yahwé (יָהּ pour זֶה) est mon dieu, je le loue (וְאוֹדֵהוּ pour וְאַנְוֵהוּ = ici אוֹדֶה שִׁמְךָ), mon Dieu (אֱלֹהַי pour אֱלֹהֵי) est mon père, je l'exalte » (וַאֲרֹמְמֶנְהוּ = ici אֲרֹמִמְךָ).

Je t'exalte, je loue ton nom, car tu as accompli des merveilles (כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא = Exode, XV, 11, עֹשֵׂה פֶלֶא). Ce rapprochement empêche d'admettre la liaison פלא עֵצוֹת « car tu as accompli des décisions de merveilles » (*Denn du vollführtest Wunderbeschlüsse*, Duhm). — פלא יוֹעֵץ (IX, 5) est une inversion pour יועץ פלא.

עֵצוֹת מֵרָחֹק אֱמוּנָה אֹמֶן « parfaitement fidèle aux résolutions prises de longtemps », littéralement : « les résolutions (prises) dès longtemps, fidélité, constance ». La résolution de détruire la ville de Damas, Yahwé l'a déjà communiquée d'avance à Amos (I, 3-5), ensuite à Isaïe même (XVII, 1), de là le pluriel עצות. Ce sont des oracles formellement transmis, et non pas seulement la suite de la notion abstraite que les méchants doivent périr (*denn die Bösen müssen untergehn*). Pour מֵרָחֹק, au sens indéterminé de « longtemps d'avance », cf. Psaumes, CXXXIX, 2 : בַּנְתָּה לְרֵעִי מֵרָחֹק « longtemps d'avance tu es instruit de ma pensée », et *ibidem*, II, 7 : « dès longtemps (מֵרָחֹק pour אֶל חֹק) Yahwé m'a dit : Tu es mon fils ».

2. Car tu as fait de la ville (de Damas) un monceau de pierre (מֵעִיר לַגַּל). L'addition pléonastique du ם — עִיר seul aurait suffi — rappelle intentionnellement la phrase הִנֵּה דַמֶּשֶׂק מוּסָר מֵעִיר de XVII, 1, qui constitue l'oracle spécial communiqué à Isaïe sur la prochaine destruction de Damas.

(Tu as fait) de la cité fortifiée un amas de ruines (קִרְיָה בְצוּרָה לְמַפֵּלָה). Ici de nouveau מַפֵּלָה assonne à מְעִי מַפָּלָה (peut-être mieux מַפֵּלָה) du même verset.

Le groupe אַרְמוֹן זָרִים מֵעִיר ne peut être compris que de deux façons :

1° En suppléant après זָרִים le mot מוּסָר « le palais (= la ville luxueuse) des barbares est rayée du nombre des villes » ;

alors le premier מֵעִיר peut, avec quelque bonne volonté, être considéré comme ayant été affecté par celui-ci et avoir été primitivement עִיר ;

2° En corrigeant מֵעִיר en מְעִי « tu as fait du palais des barbares un amas confus » ; alors מְעִי rappellera le même mot dans מְעִי מַפָּלָה de XVII, 1, et le premier מֵעִיר sera l'écho du même mot du passage cité.

Rangeons les deux versets l'un à côté de l'autre :

Isaïe, XVII, 1 : הִנֵּה דַמֶּשֶׂק מוּסָר מֵעִיר והיתה מְעִי מַפָּלָה.

Isaïe, XXV, 2 : כי שמת מֵעִיר לגַל קריה בצורה לְמַפָּלָה ארמון זרים מֵעִיר.

Résultat de la confrontation : distribution de מעי מפלה entre deux phrases parallèles.

L'École a confondu Damas avec Samarie !

Pour comble de malchance, on ajoute des erreurs.

« ארמון זרים signifie « ville de barbares », « ville d'étrangers », mais dit peu de chose, c'est pourquoi il faut préférer (d'après les Septante : ἀσεβῶν) avec Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne זֵדִים = « le fort des *insolents* », qui contredisent à la volonté de Dieu et s'opposent aux fidèles de la loi..., soit la ville des *schismatiques* (*das bedeutet « Barbarenstadt », « Fremdenstadt », besagt aber wenig, es ist daher nach* LXX ἀσεβῶν, *mit* Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne זדים *vorzuziehen = « die Burg der Frechen », die dem Willen Gottes widersprechen und sich den Gesetzestreuen entgegenstellen... soviel als « die Burg der Schismatiker. »*) Malheureusement cette *Burg* plane en l'air, car les *schismatiques* sont tirés par les cheveux et ne sont jamais désignés par זרים ou זדים. Pour les Juifs de l'époque machabéenne, les Samaritains étaient de vrais גוֹים « païens ». On les appelait tantôt שמרונים, tantôt כותים « Kouthéens ».

L'hyperbole « elle ne sera jamais reconstruite » est conforme à l'habitude du prophète. Cf. la prophétie contre Édom au chapitre XXXIV. Du reste l'énoncé signifie seulement qu'elle ne sera plus reconstruite par ses habitants ; la reconstruction par des étrangers marque au contraire la disparition complète ou presque complète de l'ancienne population.

3. La destruction de Damas aura pour conséquence que

d'autres peuples forts (עַם עָז) t'honoreront (ô Yahwé !), que d'autres villes de nations puissantes (קִרְיַת גּוֹיִם עָרִיצִים) te craindront et n'oseront plus attaquer Israël. Il faut une fameuse imagination pour y trouver une allusion au secours envoyé par Antiochus IX Cyzicène et Ptolémée Lathyre aux Samaritains assiégés par les fils de Jean Hyrcan, Antigone et Aristobule. Duhm voit même les Romains se cacher sous l'épithète de עַם עָז et la ville de Rome sous celle de « ville des nations », d'après Apocalypse, XVII, 15. Je doute fort que la destruction de Samarie ait fait grand' peur aux Romains.

4. Car tu as été un refuge pour l'humble, un refuge pour le pauvre en sa détresse (בַּצַּר לוֹ). Les humbles et les pauvres sont les Judéens victimes des ravages commis par les Araméens (II Rois, XIII, 3-5 ; II Chroniques, XXVIII, 22 : בְּעֵת הָצֵר לוֹ), caractéristique qui ne convient nullement à l'époque de Jean Hyrcan, où les Judéens furent les agresseurs.

Parallèles à מָעוֹז sont מַחְסֶה מִזֶּרֶם « un abri contre l'averse » et צֵל מֵחֹרֶב « un ombrage contre la chaleur », images employées également par Isaïe dans IV, 6. Suit l'explication symbolique de זֶרֶם : car le souffle des tyrans (רוּחַ עָרִיצִים) est comme l'averse qui (abat) les murs (כְּזֶרֶם [הוֹרֵס] קִיר) ; cf. Ézéchiel, XIII, 14-15. Trop faible est « l'averse battant les murs ». A rejeter la lecture כְּזֶרֶם קֹר « comme un orage d'hiver » (*wie ein Unwetter im Winter*), qui n'est pas hébraïque : dans Psaumes, CXLVII, 17, le mot קָרָה ne désigne pas la saison hivernale, mais l'intensité du froid résidant dans la glace (קֶרַח).

La phrase proverbiale רוּחַ עָרִיצִים כְּזֶרֶם קִיר, une des plus belles et des plus énergiques d'Isaïe, est déclarée glose par quelques métromanes modernes, qui oublient que la phrase précédente מחסה מזרם צל מחרב, crûment réaliste, ferait triste figure après l'énoncé hautement éthique מָעוֹז לַדַּל מָעוֹז לָאֶבְיוֹן, בַּצַּר לוֹ.

5. Cet infortuné verset, qui ne demande que deux petites corrections, est atrocement dépecé par les glossomanes :

« A cette glose (du verset 4) appartiennent aussi les deux premiers mots du verset 5 « *comme la grande chaleur dans un lieu sans ombre* » ; ainsi la glose explique les deux images

du verset 4 (Duhm, Cheyne). שְׁאוֹן זָרִים תַּכְנִיעַ « le bruit des barbares, tu (l') abattais » n'offre cependant aucun sens ; qu'on lise זֵדִים comme au verset précédent, et d'après XIII, 11, וּגְאוֹן (ainsi Duhm) : « l'arrogance des insolents, des schismatiques, tu (l')abats ». Avec cela on gagne le 4e stiche, et le reste du texte, qui manque encore dans les Septante, est de nouveau une glose, comme le montrent la 3e personne יענה, תכניע et la répétition de עָרִיצִים, — glose du texte déjà corrompu de 5a : שְׁאוֹן זָרִים est expliqué comme « chant triomphal des tyrans », et יענה, que תַּכְנִיעַ doit expliquer, est entendu non comme *Kal* « s'abat, se perd » (Guthe), mais comme *Hiphil* « il abat », « il humilie ». Au כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן v. 5a, que le glossateur avait déjà trouvé et qu'il a relié à la suite, répond חֹרֶב בְּצֵל עָב = « grande chaleur par l'ombre des nuages », soit : « ainsi il humilie le chant triomphal du tyran. » (*Zu dieser Glosse gehören aber auch die zwei ersten Worte von 5 wie Hitze an schattenlosem Ort ; so erklärt die Glosse beide Bilder von v. 4* (Duhm, Cheyne). — שְׁאוֹן זָרִים « *das Gebrause der Barbaren beugtest du* » *giebt doch keinen Sinn, man lese wie v. 2* זֵדִים *und nach* 13, 11 וּגְאוֹן (*so* Duhm) : « *die Hoffart der Frechen, der Schismatiker beugst du* ». *Damit ist der vierte Stichos gewonnen, und der Rest des Textes, der in LXX noch fehlt, ist wiederum Glosse, wie die 3. Pers.* יַעֲנֶה, *das* תַּכְנִיעַ *und das abermalige* עָרִיצִים *zeigen, und zwar Glosse zu dem bereits verdorbenen Texte v. 5a :* שְׁאוֹן זָרִים *wird als « Siegeslied der Tyrannen » erklärt, und* יַעֲנֶה, *das* תַּכְנִיעַ *verdeutlichen soll, ist nicht als Kal « senkt sich », « verliert sich »* (Guthe), *sondern als Hiph. « er drückt nieder », « demütigt » gemeint. Dem* כְּחֹרֶב בְּצִיוֹן *v. 5a, das der Glossator schon vorfand und dem folgenden verband, entspricht* חֹרֶב בְּצֵל עָב *« Hitze durch Wolkenschatten » scil. so demütigt er das Siegeslied der Tyrannen.*)

Laissons les gloses et les gloses glosées ; notre verset est une pièce compacte, entière :

« Ainsi que fait la chaleur dans les régions arides (כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן), qui abat les hommes les plus forts, tu abats le bruit (l'arro-

gance) des barbares (שְׁאוֹן זָרִים תַּכְנִיעַ); pareille à la chaleur (חֹרֶב) *sans* nuages (בְּלִי עָב pour בְּצֵל עָב), l'*averse* des tyrans (זֶרֶם עָרִיצִים pour זמיר ער יצים = זמר) est humiliée (יַעֲנֶה) ». La graphie abrégée ב׳ עב a été erronément résolue en בְּצֵל עָב, en pensant à צֵל מֵחֹרֶב du verset 4, au lieu de בְּלִי עָב, comme l'exige le parallèle בְּצָיוֹן. — זמיר = זמר est une inversion fautive de זֶרֶם = זרם. — יענה est *Kal*; cf. XXXI, 4, מֵהֲמוֹנָם לֹא יַעֲנֶה « le lion n'est pas intimidé » (au propre : « ne s'affaiblit pas »). La lecture תַּעֲנֶה (*Hiphil*) « tu affaiblis » est possible, mais non nécessaire. Le verbe *kal* ענה est ancien (Osée, V, 5).

En défalquant le groupe 6-8, que nous avons interprété et encadré plus haut dans le chapitre XXIV, avant le dernier verset (voir le *Commentaire*), il reste les versets 9-12, qui contiennent une prédiction de la ruine prochaine de Moab, cet autre ennemi acharné d'Israël, qui ne cessait pas de traquer les Juifs au temps d'Isaïe. Antérieurement le territoire transjordanique, situé entre l'Arnon et le Jabboc, était la pomme de discorde entre Moab et le royaume d'Ephraïm. Après la destruction de ce royaume, les Moabites redoublèrent de cruauté envers les Juifs de ce territoire dont ils s'étaient emparé, probablement de plein accord avec les Ammonites. Les rois de Juda Uzzia et Jotham, parvinrent à dompter les Ammonites (II Chroniques, XXVI, 8; XXVII, 5), mais les Moabites étaient plus difficiles à soumettre. Isaïe prédit la chute de Moab aux chapitres XV et XVI; dans notre groupe 9-12, cette chute est présentée comme un événement heureux pour la Judée et comme l'œuvre de Yahwé. Il paraît vraisemblable que ce groupe, au lieu de former un hymne isolé, avait sa place primitive après XVI, 14, et formait la conclusion du long oracle antimoabite. Plus tard, lorsque la pièce se fut détachée de son ancien tronc, on la plaça ici, par égard aux mots בָּהָר הַזֶּה du verset 6 précédent.

Conclusion de l'oracle sur Moab, chapitres XV, 1-9, et XVI, 1-14.

9. On (Israël = Juda) dira en ce jour-là, savoir lorsque l'événement prédit sera accompli : « Voilà (l'œuvre de) notre

Dieu, en qui nous avons eu confiance qu'il nous sauvera (זה קוינו לו וויושִׁיעֵנוּ) ; c'est (l'œuvre de) Yahwé ; soyons à la joie et à l'allégresse (נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה) à cause de son salut (בִּישׁוּעָתוֹ). »

C'est le refrain joyeux qu'on chantera alors en Judée.

L'idée de voir dans ce verset l'introduction (*Einleitung*) d'un petit poème interpolé ne laisse pas d'embarrasser l'École, à cause du כִּי qui ouvre le verset suivant ; témoin le commentaire suivant : « Yahwé a secouru Sion, c'est pourquoi il ne refusera pas non plus le revers de ce secours, l'assujettissement de Moab. » (*Jahwe hat Zion geholfen, darum wird er es auch an der Kehrseite dieser Hilfe, an der Unterjochung Moabs nicht fehlen lassen.*) L'épithète indirecte *Kehrseite der Hilfe* est aussi subtile qu'ingénieuse.

10. On le chantera parce que (כִּי) la main de Yahwé se posera (תָּנוּחַ) sur cette montagne (בָּהָר הַזֶּה), savoir sur Moab, qui est surtout près du Jourdain un pays de montagnes, comme les montagnes d'Abarim (הָרֵי הָעֲבָרִים), la montagne de Nebo (Nombres, XXXIII, 47), région occupée alors par les Moabites (Inscription de Mêša', 14-17).

וְנָדוֹשׁ מוֹאָב תַּחְתָּיו « Moab sera écrasé sur place (*an Ort und Stelle*, Marti) comme un amas de paille est écrasé (הִדּוּשׁ = הדוֹשׁ) dans une fosse à fumier (מַדְמֵנָה) ».

11. « Il (Moab) étendra les bras dans cette fosse, ainsi que fait le nageur pour nager » = il s'efforcera de sortir de cette étreinte, mais « Yahwé abaissera son arrogance, de même que les pièges (אָרְבוֹת, sing. אָרְבָּה) dressés (à Israël) par ses mains. »

12. A lire חוֹמֹתָיו au lieu de חוֹמֹתֶיךָ : « Ses remparts puissants et altiers (ומבצר משגב חומתיו), il les inclinera (השח), les abaissera et les fera rouler (הגיע) en pleine poussière. » Une variante de ce verset se présente XXVI, 5, mais pareilles répétitions s'observent souvent chez Isaïe.

Transcrivons, pour terminer, le résumé de M. Marti :

« Le poème clos avec v. 11 est plus récent que l'apocalypse dont le בהר הזה lui sert d'attache, peut-être, à cause du verset 12, encore plus récent que XXVI, 1-19. On devra donc admettre

qu'il a été composé dans les derniers temps de Jean Hyrcan ou même seulement — ainsi que Duhm l'estime — au temps d'Alexandre Jannée. » (*Das mit v. 11 abgeschlossene Gedicht ist später als die Apokalypse, an deren* בהר הזה *es anknüpft, vielleicht wegen v. 12 noch später als* v. 26, 1-19. *Man wird daher annehmen müssen, dass es in der letzten Zeit des Johannes Hyrkanus, oder selbst erst, wie* Duhm *dafürhält, in der Zeit des Königs Alexander Jannäus entstanden ist.*)

Nous avons démontré plus haut que ladite apocalypse est d'origine isaïque, et la méthode employée par l'École pour l'interprétation des textes suivants laisse énormément à désirer. Respectons les opinions personnelles, mais déclarons franchement nos réserves absolues. Le chapitre XXV nous fournira encore d'autres sujets de scrupules.

(*A suivre.*) J. Halévy.

L'INSCRIPTION DE DARIUS Ier A BEHISTUN

TEXTE ARAMÉEN

(*suite*).

Analyse comparative.

Verset 1. Les mots *ina šanitum harrâni,* qui précèdent l'adverbe *arki*, ne sont pas assez clairs sur la pierre (KT, p. 177). Nous y reviendrons au verset 10, où ils reparaissent sous une forme qui ne laisse pas place au doute.

arki, adverbe signifiant « puis, ensuite » et répondant au perse *pasava* (moderne *pas*) et à l'araméen אחר (rare en hébreu : Nombres, XIX, 7).

nikrutu = מרדיא (forme emphatique du sing. מָרָדָא ; cf. Ezra, IV, 15) « les rebelles ».

iphurunimma = אתכנשו « se réunirent ».

Les mots araméens correspondant au babylonien *ittalku' ana tarṣi*, etc. manquent ici ; ils reviennent au verset suivant.

Verset 2. *ana episu tahaza* = למעבד קרב(א) « pour faire (= livrer) bataille ».

arki iteipšu' ṣaltum = אחר עבדו קרבא « ensuite ils firent bataille ou combat ». *ṣaltum* est synonyme de *tahazu* (cf. héb. קרב et מלחמה) ; l'araméen ne pouvant pas faire usage de la racine לחם, qui y a un sens différent, emploie le même mot קרבא.

[*ina Tigar*] *šumšu* = [ב]תגר שמה « en (un lieu) nommé Tigar » ; bab. et aram. littéralement : « en Tigar son nom » (cf. אִיּוֹב שְׁמוֹ) ; perse et susien « en Tigra (de) nom » (*Tigra nâmâ* = *Tigra hiše*) sans suffixe possessif de la 3e personne.

(*mat*) *Urašṭu* = ארמט « Arménie » (héb. אֲרָרָט = p. *Arminiya*). Voir l'Appendice.

(*an*) *Urimizda* = אהורמזד « Ahuramazda », dieu suprême des Perses. Voir l'Appendice.

issidannu = סעדני « m'aida » ; le perse périphrase : *mayi upastâm ubara* = s. *pikti* (*m*)*u la-iš* « à moi aide il apporta ».

Verset 3. *ina ṣilli ša* (*an*) *urimizd* = בטלה זי אהורמזד (l'araméen manque, il est indubitable ; cf. v. 57 « dans l'ombre d'Ahuramazda » ; p. *vašnâ Auramazdâha* = s. *zaumin* (*an*) *Uramaštana* « par la grâce d'Ahuramazdâ »).

Verset 3. *uḳu alua idduku ana nikrutu agašunu* = חילא זי לי קטלו למרדיא « mes gens (= soldats) tuèrent les rebelles » ; le démonstratif *agašunu* est exprimé par l'état emphatique de למרדיא. — *ana* = ל indique le complément direct.

iddukû ina libbišunu = קטלו בהם, b. littéralement « ils tuèrent dans leur cœur (= milieu) », aram. « ils tuèrent en eux » = « ils tuèrent parmi eux ».

Verset 4. *ina šanitim harrâni* « pour la seconde fois, de nouveau ». Le sens est assuré par le perse : *patiy divitiya* « pour la seconde fois » et *patig tritiyam* « pour la troisième fois » ; le correspondant araméen qui manque ici est transcrit בתרתין דגליא au verset 1. Sachau semble penser au sens propre de « deux drapeaux, deux divisions d'armée », transporté au temps. Je me décide à transcrire בתרתי רגליא au propre « en deux pieds », qui rappelle l'hébreu שָׁלֹשׁ רְגָלִים (Deutéronome, XXIII, 28, 32) ; l'expression ordinaire שלש פעמים, du singulier פַּעַם, signifie aussi primitivement « pied, pas ».

ittalku' ana tarṣi ša Dadaršu = אזלו לערקה זי דדרש « ils allèrent à la rencontre de Dadarš ». ערק remonte à l'arabe عرض « survenir, rencontrer » ; cf. לִקְרַאת de קרה.

בהיו. Sur le nom de cette localité, voir l'Appendice.

Verset 6. *amatu* (au propre « parole, chose, דָּבָר ») *la epuš* = מנדעם לא עביד « chose il ne fit, il ne fit rien ».

idagalu paniya « il regarde ma face (= vers moi) » = מְכַתַּר לי « il m'attend ».

Verset 7. Le titre assez obscur *amel gallâ* est omis en araméen, et à l'épithète *parsaa* répond en araméen עלמי פרסי

« élamite perse », c'est-à-dire un Élamite « d'origine perse » ; on le voit par son nom Vahumis.

Verset 8. *ana kašadu* = לממטא « pour arriver, atteindre ».

Verset 11. *ù balṭuti uṣṣabitu* = וחיִן אחדו « et les vivants ils (les) firent prisonniers (au propre : « ils (les) prirent »).

PAPYRUS 62. Recto.

Col. I.

Verset 1. *matu ana attua tutur* (var. *tarat*) = [מתא] לי הוית « le pays fut à moi ».

3. *pahatu mat Bahtar* « gouverneur du pays de Bactres ». Le groupe חתא, de la version araméenne, peut venir d'une phrase offrant [פ]חתא[זי מת בחתר] ; je ne pense pas que [ב]חתא soit le nom de ce pays.

7. *ina mat Parsû ašib* = יתב בפרס « habitant en Perse » ; construction discordante.

8. *Alluka'* = אלוך est un nom de ville ; le reste est incompréhensible dans les deux versions ; le texte est d'ailleurs défectueux.

10. Le titre *amel gallâ* de l'officier Artavarzès est omis en araméen.

Col. II.

2. LV́ TVR-KAK-MEŠš *a ittišu* = חרא זי עמה « les nobles qui étaient avec lui ». Le groupe idéographique signifie littéralement : « homme-fils-faire » + pl., en phonétique : *marbanûti* « fils ceux qui construisent » = qui ont des héritiers légitimes, les libres, les nobles » (חרא pour חרי). Le texte perse a *utâ martiyâ tyaišaiy fratamû* (d'où l'hébreu פרתמים) « et les hommes ses chefs » (and the men who were his chief followers) ; l'équivalent susien *atarriman* est obscur.

PAPYRUS 62. Verso.

1. *mannu atta šarru ša belâ arkiya* = [מן] אנת מלך זי אחרי תהוה « qui que tu sois qui régneras après moi » ; le babylonien dit littéralement : « qui toi, roi, qui dominant (*belâ* = *belai*

comme עָזְרֶא pour עָזְרֶי?) après moi » ; l'araméen : « qui, toi, roi, qui après moi seras. »

Le reste est mal conservé.

Résultat.

La version araméenne suit mot pour mot l'original babylonien, sauf une légère discordance, *ina Parsu asib* et יתב בפרס.

La diction de l'inscription de Darius est d'une maigreur extraordinaire, les phrases stéréotypées se répètent jusqu'à un degré de satiété abrutissante et semblent indiquer d'abord l'inexpérience littéraire d'un débutant, ensuite l'intention obstinée d'opposer le dieu perse Ahuramazdâ, inconnu en Occident, aux dieux babyloniens et spécialement à Marduk, protecteur titulaire de Babylone. Cyrus ne fit aucune difficulté de rendre hommage aux dieux babyloniens, voire de se proclamer envoyé par eux pour mettre fin au règne impie de Nabonide. Fait remarquable : Darius et ses successeurs ne perdent pas une occasion de relever la grandeur d'Ahuramazdâ et leur origine achéménide, souvent à propos d'actions insignifiantes. Il semblerait que Ahuramazdâ n'était primitivement que le dieu exclusif de la maison d'Achéménès, ou même d'Achéménès seul.

Quoique peu fréquent, je ne crois pas pouvoir laisser sans mention l'emploi des mots אחר et איש commun à Achikar et à la version araméenne du texte de Bissutun, et dont la physionomie hébraïque est frappante. On sait déjà qu'Achikar fait usage du mot מלחם, qui est certainement hébreu. Joignons-y sans hésiter le mot הלכתא « pratique légale ». Au risque de contrarier les tendances en vogue, il n'est pas possible d'éliminer complètement l'influence hébraïque (sans distinction de religion) sur la littérature araméenne dès le début de l'époque perse.

Enfin, voici un fait de littérature comparée qui, bien que venu de loin et d'époque moins ancienne, mérite néanmoins d'attirer l'attention des spécialistes.

Vers la fin de son récit sur le rocher de Bissitun, Darius avertit :

« (Ainsi) dit le roi Darius : Cela est ce que j'ai fait ; par la grâce d'Ahuramazdâ j'ai tout fait. Quiconque lira cette inscription à l'avenir, que ce que j'ai fait soit cru ; ne le tiens pas pour mensonge.

« (Ainsi) dit le roi Darius : J'invoque Ahuramazdâ pour rendre témoignage que ceci est véritable et non pas des mensonges ; tout cela je l'ai fait.

« (Ainsi) dit le roi Darius : Par la grâce d'Ahuramazdâ il y a encore beaucoup d'autres choses qui ont été faites par moi, qui ne sont pas gravées dans cette inscription de peur que quiconque lira cette inscription à l'avenir ne pense pas que ce qui a été fait par moi est de trop et ne le croie pas, mais le prendra (pour un tissu de) mensonge. »

L'apôtre saint Jean, parvenu à sa fin de son Évangile, nous dit mieux :

« C'est ce même disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit ceci, et nous savons que son témoignage est véritable.

« Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses et, si on les rapportait en détail, je ne crois pas que le monde même pût contenir les livres qu'on en écrirait. »

Darius et saint Jean, à 600 ans de distance et dans des contrées différentes, développent un proverbe humain général, qu'un petit prophète a formulé le premier par écrit : לֹא תַאֲמִינוּ כִּי יְסֻפָּר (Habacuc, I, 5) « vous ne le croiriez pas si on vous le racontait ». Le grand roi, placé en face d'adversaires et de sceptiques, craint de gâter le bon par le trop bon ; l'apôtre chrétien, qui avait reçu, comme tous les fidèles, la faculté de faire des miracles (Marc, XVI, 17), au moyen d'une foi robuste, ne met aucune limite aux miracles du Maître, après avoir fait précéder cette note charmante (*ibid.*) : « Et *nous* savons que son (c'est-à-dire « mon ») témoignage est véridique » (et scimus quia verum est testimonium ejus).

Appendices.

I

אררט

Le pays montagneux qui, à l'exemple d'Hérodote, est appelé Arménie, doit évidemment son nom à la forme *Armina*, qui est employée dans la version perse de Darius Ier (Col. I, 15), accusatif *Arminam* (Col. II, 30, 32, 50, 52). Toutefois, la désinence du locatif se joint à la forme de l'adjectif *Arminiya* « Arménien » et « en Arménie » se dit *Armini-ya-ya* (Col. II, 59, 63) ou *Arm(i)ni-ya-ya* (Col. 33 f., 39, 44, 48). — Adjectif : *arminiya* « arménien ». — En susien, cette dernière forme domine seule : (*h*) *Arminiya-p* « habitant d'Arménie » ; *Arminiy-ar* ou *ar-ra* « en Arménien ».

En babylonien, le nom du pays est (*mât*) *Urašṭu* (*U-ra-aš-ṭu* II [6], [48], 49 (*bis*), [51], [52], 53, [54], 56. — L'adjectif dérivé est (*mal*) *urăšṭai* (*u-ra-aš-ṭu*) « arménien » (II, 48, [85], 94).

Notre fragment de version araméenne donne la forme אררט, dont les consonnes se superposent à l'assyro-biblique אררט, groupe vocalisé par les Assyriens *u-ra-ar-ṭu*, par les Hébreux אֲרָרָט (*Araraṭ*).

Assyriens et Babyloniens sont d'accord sur la voyelle initiale *u* et, comme leur connaissance personnelle de l'Arménie est plus ancienne que celle des Hébreux, la voyelle *u* peut réclamer le droit d'aînesse. L'affaiblissement de *u* en *a* paraît avoir affecté aussi les autres idiomes sémitiques. Un cas parallèle est celui de *Ḥaṭra*, écrit חַטְרָא (Ἄτραι, Hatra), dont la forme חוטרא (inscription locale, R.S., 1902, 191-192, et chez Aphraate) semble plus ancienne.

Une tentative d'expliquer le nom perse *Armin*, *Arminiya*, par הַר מִנִּי « montagne de Minni » (Jérémie, LI, 17), as. *Manni*, attend corroboration, car l'origine perse peut se trouver un jour. Il est plus intéressant pour nos études présentes de constater que, dans l'idiome assyro-babylonien, la permutation de la composition consonantique *st* en *lt*, *rt* est un fait

phonétique très fréquent, tandis que la permutation inverse ne s'est jamais rencontrée.

Deux faits attestent avec certitude l'origine sémitique de *Urašṭu*, d'abord la permutation précitée, qui n'est mise en pratique que pour les mots sémitiques, ensuite la présence dans ce nom du son emphatique ט, qui est spécial à l'organe des Sémites. La forme *urašṭu*, incompréhensible quand on la considère comme une racine quadrilittère ארשט, devient d'une clarté parfaite si on la regarde comme un mot composé *ur-ašṭu* (אֻר־אַשְׁט) « ville, contrée, région ». Le premier élément, *ur*, אֻר, constitue le nom de la ville babylonienne qui, par un jeu hiératique, a de bonne heure été consacrée au dieu Sin, Lunus, éclaireur de la nuit et père du soleil (Šamaš). La patrie d'Abraham se nomme *Ur-Kasdim* (אור כשׂדים) « région des Chaldéens » (Genèse, XI, 28, 31). Le second élément *ašṭu* est un mot courant signifiant « fort, solide »; l'ensemble *Urašṭu* signifie par conséquent « région forte » et s'adapte admirablement à la configuration physique de l'Arménie.

II

היו

Le texte perse, Col. II, 44-45, porte : *U*[*yam*]*â nâ*[*m*]*â didâ Arm*[*i*]*niyaiya avadâ hamaranam akunava* « près d'une citadelle nommée *U*[*yam*]*â* ils livrèrent bataille ». Les deux signes moyens *ya* et *ma*, du nom de la citadelle, sont effacés sur le rocher, mais on les rétablit avec certitude par la comparaison avec la version susienne, où il s'est bien conservé. Cette version donne, Col. II, 33-34 :

huttiniun hupa (*det*) *almarriš* (*det*) *Uiyama hiše* (*m*) *Arminiyap-ikki ami šaparrak umane*, mot à mot : « ils firent eux une bataille près d'une *Uiyama* nommée forteresse en Arménie contre moi (?) ». La syllabe *iya* répond constamment au signe perse simple *ya*; donc, la forme perse *Uyama* semblerait de toute sûreté, si le texte d'Éléphantine n'y jetait le désarroi.

Tout à fait différent se présente à nous, au premier aspect, ce nom dans la version araméenne :

אחר עבדו קרב בהיו [שמה ברתא במת אררט]

« Ensuite ils livrèrent bataille à HYW, nommée citadelle dans le pays d'Arménie. »

Après réflexion, on s'explique très bien la présence du ה (*h*) initial comme fait graphique, étant donné l'usage de supprimer l'*h* avant la voyelle *u* et d'écrire *Uvâja*, *vaumisa*, *dariyauš* pour *huvaja* (= *Ahwaz*) *vohumisa*, *dariyavahuš*; mais la lecture *ma* de la syllabe suivante disparaît devant le témoignage du *waw* araméen, qui est également en accord avec l'orthographe anzanite, qui emploie le même signe pour *ma* et pour *va*. En cunéiforme perse, il y a deux signes différents pour exprimer ces deux valeurs labiales ; la lettre perdue dans la lacune était donc indubitablement *wa* et non pas *ma*, et le nom entier sonnait *Huyâva*, correspondant à l'araméen היו = הָיָו.

III

Athurâ.

Le nom de l'Assyrie, devenue province de l'empire achéménide, est écrit *Athurâ* (𐎠𐎰𐎢𐎼𐎠) dans le texte perse de Behistun ; les deux autres versions conservent l'ancienne prononciation avec deux chuintantes *aššur*. La prononciation *athurâ*, dont l'*â* final est simplement parasite et se constate ailleurs, ne peut donc être venue aux Perses ni des Susiens, ni des Babyloniens, mais des Araméens qui occupaient alors l'Assyrie et chez lesquels la permutation de *š* et *th* est un fait courant à partir de la fin du VIe siècle avant J.-C. Les papyrus d'Éléphantine n'ont pas conservé les passages dans lesquels ce nom devait se trouver, mais le livre d'Achikar en emploie déjà la forme dentalisée *Athur* (אתור = אַשּׁוּר), et nous obtenons ainsi la preuve que la composition de ce livre est tout au plus contemporaine du texte de Darius. Fait à noter : le traducteur susien, qui pour les noms propres suit habituellement le texte perse, maintient la double chuintante : *Aš-šu-ra*. Il observe la même dérogation pour le nom de Babylone, qu'il transcrit, non pas *pa-pi-ru* (le susien emploie les consonnes dures au

lieu des douces) d'après le perse *Ba-bi-ru*, mais *Pa-pi-li*, d'après le babylonien *Babil*.

IV

Babiru.

La prononciation perse du nom de Babylone, à savoir *Babiru*, n'a pas passé en Occident : grec Βαβυλων, ég. *Bbnt* = *n* pour *l*, p. ex. *Gupni* = *Gubl* = גבל, *Gubli* Βύβλος. Plus étonnant est le fait qu'elle n'a même pas pénétré en Orient. Un Jataka indien raconte, il est vrai, que le Buddha fut expédié à *Bâveru* sous la forme d'un paon magnifique (*Revue sémitique*, 1895, p. 270), mais les Jatakas appartiennent en général à l'époque alexandrine et trahissent l'influence araméenne. *Bâveru* a en effet pour modèle la forme araméenne בָּבֶל, prononcée à la façon tardive *Bâvel*, avec *v*, au lieu de *Bâbel*. La littérature indienne, dans son ensemble, n'a pas le moindre souvenir de la domination perse ; les *Yavanas* (Ioniens, Grecs) sont les seuls dont une amnésie incurable a retenu quelques vagues images, d'ailleurs inutilisables pour l'histoire. En raison de ces circonstances, la forme achéménide *Babiruš* fut frappée d'immobilité et resta fixée au rocher de Béhistun. Sous le règne des Parthes, l'emploi du pehlevi fit réintégrer la forme sémitique *Babil*.

V

Le perse *mašku*.

KT, I, 86, on lit : *Pâsava adam kâram maškâuva avâkanam* « ensuite, moi, sur des peaux (= outres enflées) j'ai fait passer (le Tigre) » ; sus. I, 68 : (*m*)*u* (*m*)*taššutum maskamma* (= maškawwa) [.....]ka « moi l'armée sur des peaux j'ai [fait passer] » ; ce passage est perdu dans la version babylonienne. Il s'agit de radeaux posés sur des outres gonflées et qui servent à traverser les rivières. On a reconnu dès le début que c'est un mot emprunté à l'assyrien *mašku* = aram. *maškâ* (מַשְׁכָּא) « peau, outre » ; cf. arabe *mask*(*un*) « peau » (surtout de chèvre ou d'agneau) ; *masîk*(*un*) « outre qui retient long-

temps l'eau » ; *masaka* « contenir, retenir l'eau » (en parlant d'une outre). Le sémitique *mašk*, *mask* ressemble tellement au grec ἀσκός « outre » qu'on tombe dans la tentation de se demander si un rapprochement est possible entre eux, et cela d'autant plus que, pour le sens, la concordance est complète ; ἀσκός signifie : « outre, peau écorchée et gonflée », *généralisé* : « sac de peau ou de cuir » ; *par extension* : « gonflement, enflure ». Pour compléter la coïncidence matérielle, il suffit de supposer, d'une part, que la forme archaïque était Ϝασκός, d'autre part, que les Grecs l'avaient entendue pour la première fois prononcée par un Assyrien ou par un Babylonien, dans la bouche desquels *mašku* se confond régulièrement avec *wašku*, et ce n'est que la chute tardive du digamma qui a fait perdre au mot oriental emprunté sa première radicale fondamentale et empêché les philologues modernes d'en reconnaître l'origine.

VI

Ariema.

KT, I, 6 transcrit le nom géographique *Aria* (province de l'empire perse) en babylonien : [(*matu*) *A*]-*ri-e-mu* « [(*pays*) *A*]*riemu*. Hérodote (XCIII) relate que le seizième nom e comprenait les Parthes, les Chorasmiens, les Sogdiens et les Ariens, et payait un tribut de trois cents talents. La légende qui attribue le nom d'Ariens aux Mèdes avant que Médée fût venue d'Athènes en Médie (*ibid.*, VII, 62) découle de ce que les Mèdes se sentaient instinctivement apparentés à eux. Les Ariens étaient armés d'arcs médiques, du reste comme les Bactriens et aussi comme les Parthes et les Sogdiens. Peut-on rapprocher ce nom du sanscrit *Arya*, qui désigne la race indoue pure et dont on a fabriqué de nos jours l'adjectif « aryen » = « indo-européen » ? Ce serait commettre une singulière erreur, car la version perse écrit distinctement *ha-ra-i-va* (I, 16) et la version susienne *ha-ri-ya* (I, 13), *har-ri-ya* (col. III, 77, 79) et nullement *a-ri-ya*. Il en résulte sans le moindre doute que la transcription exacte du groupe frag-

mentaire babylonien, cité plus haut, n'est pas [(*matu*)-*A*]-*ri-e-mu* (KT), mais : (*matu*) *Ha*]-*ri-e-wu*. Ainsi cesse toute confusion entre deux mots qui n'ont rien de commun l'un avec l'autre. Il y a plus ; dans l'inscription susienne reproduite plus haut (*Revue Sémitique*, p. 183), il faut faire une importante modification en ce qui concerne le mot ethnique ; il faut traduire : « Le roi Darius dit : sous la protection d'Ahuramazda, j'ai fait ailleurs des tablettes en *harien* (*har-ri-ya-va* au lieu de *ha-ri-ya-ma*), qui n'existaient pas auparavant, etc. » Darius a fait faire des inscriptions en langue *harienne*, qui différait du perse commun, et en a envoyé de nombreux exemplaires dans les provinces où on parlait cet idiome, et alors le peuple en a compris la teneur.

UN OSTRACON ARAMÉEN RELATIF

A LA

PÂQUE DES JUIFS D'ÉLÉPHANTINE

Cette missive intéressante a été publiée et traduite par M. A. H. Sayce dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, November 1911. M. le Dr Daiches a ensuite proposé de considérer les lignes 7-11 comme recto, et les lignes 1-6 comme verso (*Proceedings*, January 1912), mais M. Sayce semble ne pas se résigner facilement à changer l'ancien ordre du groupement (*Proceedings*, June 1912). Ma traduction cherche à faire disparaître quelques-unes des difficultés signalées par mes devanciers.

Texte.

Recto.

1 הן גרסו לחם הן
2 לשו לחם קוי עד
3 תאתה אמהם שלח
4 לי אמת תעבדן פסח
5 א חגי שלח שלם
6 ינקא

Verso.

7 זול הושעיה
8 שלמך כען הזי
9 על ונקיא עד תאת
10 ה אחטף אל
11 תוכלהמו על אחרנן

Traduction.

1. Soit qu'ils aient moulu le pain (= le grain), soit
qu'ils aient pétri le pain (= pâte), attends jusqu'à ce
que vienne leur mère. Envoie-
moi une serve pour qu'elle fasse la pâque.
Haggaï envoie salutation à
l'enfant.
Va, Hoša'ia
te salue. Maintenant fais attention
aux enfants jusqu'à ce qu'elle (leur mère) vien-
ne. J'abrège. Ne les (les enfants) confie pas à d'autres personnes.

L'ostracon a été transmis par un commissionnaire au destinataire, dont le nom n'est pas donné. C'était probablement un parent de la famille à laquelle appartenaient les enfants qu'on avait confiés à sa garde.

En raison de l'incertitude qui plane encore sur le sens de quelques mots de cette inscription, je crois nécessaire de reproduire littéralement la dernière traduction de M. Sayce, au cas où l'ostracon commencerait à la ligne 7.

1. There is wanting (?), Hosaiah,
2. your greeting. Now look (?)
3. to the children. Until
4. Aḥ-hotep comes, do not entrust
5. them to others.
6. Whether they have pounded bread or
7. have kneaded bread... until
8. their mother shall come. Send
9. to me a maid who shall prepare the Passover.
10. Haggai has sent greeting
11. to the children.

M. Sayce ajoute excellemment :

Whatever may otherwise be the obscurities of the text, the reference to the Passover is fortunately clear.

J. Halévy.

TRAITS CARACTÉRISTIQUES
DE LA LANGUE SUMÉRIENNE

DÉGAGÉS D'UN COMPTE RENDU DE M. LE PROFESSEUR ARTHUR UNGNAD, D'IÉNA

Ein stärkeres Eingehen in die Diskussion über Einzelfragen wäre m. M. oft ersprieslicher gewesen als das blosse Dekretieren.
A. UNGNAD.

La *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*66. Band, II. Heft*, 1912) publie (p. 317-319) un compte rendu, par M. le professeur ARTHUR UNGNAD d'Iéna, de la *Sumerian Grammar* de M. STEPHEN LANGDON, publiée en 1911 à Paris. Depuis de longues années, on ignore absolument en France ce que les suméristes allemands pensent du sumérien ; ce compte rendu dissipe en grande partie le nuage qui s'obstinait à nous voiler le jour. Étant moi-même en voie de livrer à la publicité, en un volume, le *Précis d'allographie assyro-babylonienne*, terminé également en 1911 dans la *Revue sémitique*, je crois qu'il est utile de faire connaître à nos lecteurs l'état exact des opinions admises dans les universités allemandes au sujet de la langue sumérienne dont le PRÉCIS cherche à démontrer la non existence. La science ne se décide qu'après un mûr examen des deux théories opposées. — Nos citations seront littérales et chaque alinéa sera accompagné d'un résumé substantiel et limité à la question linguistique seule.

" Eine die bisherigen Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der sumerischen Sprachwissenschaft zusammenfassende Arbeit war schon seit langem ein dringendes Bedürfnis für alle, die sich mit diesem Gebiet zu beschäftigen hatten. Während man noch bis vor kurzem glaubte, mit Hilfe

des von den babylonischen und assyrischen Gelehrten übermittelten lexikalischen und grammatikalischen Materials sowie mit Hilfe der meist späten bilinguen Texte ein ausreichendes Bild der sumerischen Sprache gewinnen zu können, haben die alten einsprachigen sumerischen Texte, zuerst die Königinschriften, dann aber vor allem die alte religiöse Literatur, die fast von Tag zu Tag mehr anwächst, uns gezeigt, dass die Gelehrten, die sich im ersten vorchristlichen Jahrtausend mit dieser ihrer heiligen Sprache befassten, doch manches missverstanden, manche feineren Unterschiede nicht beachteten, zumal wenn das Semitische diese Unterschiede nicht kannte, ja dass sie sogar fehlerhafte Konstruktionen in den sumerischen Text selbst hineinbrachten. Dadurch ergab sich die Notwendigkeit, zunächst an der Hand des aus dem dritten Jahrtausend stammenden Materials die Richtlinien festzulegen, die auch für die Beurteilung des jüngeren massgebend sein müssen. Welche ungeheueren Schwierigkeiten dem modernen Forscher hierbei entgegentreten, kann nur der ermessen, der sich selbst bemüht hat, in die Geheimnisse der sumerischen Sprache einzudringen : was heut noch als ziemlich sicher erscheint, kann morgen schon wieder durch andere Beleuchtung als irrig erwiesen werden. ,,

Décret n° 1.

« Les savants babyloniens et assyriens nous ont transmis un matériel grammatical et lexicographique de la langue non sémitique nommée *sumérienne.* »

Faux.

a) Jamais un peuple ancien n'a transmis au monde des matériaux grammaticaux et lexicographiques d'une langue parlée par une race étrangère.

b) La philologie savante n'a jamais existé chez les anciens peuples.

c) Les scribes babyloniens et assyriens nous ont transmis des syllabaires et des listes didactiques qui enseignent les diverses valeurs phonétiques et idéographiques des signes cunéiformes, et spécialement le mécanisme des textes composés

dans la rédaction idéographique qui était considérée comme un système sacré.

Décret n° 2.

« Il y a des textes *bilingues* qui sont en grande partie d'époque tardive. »

Faux.

C'est prendre le Pirée pour un homme : des textes *bilingues* n'existent point ; il n'y a que des textes *birédactionnels*, c'est-à-dire : écrits en rédaction idéographique (sacrée) et en rédaction phonétique (populaire).

Décret n° 3.

« Il y a des textes sumériens *unilingues*. »

Faux.

Ces textes sont rédigés dans le système idéographique sacré et ne constituent pas des documents *linguistiques*.

Décret n° 4.

« Les savants babyloniens et assyriens qui s'occupèrent de cette *langue sacrée* durant le millénaire précédant l'ère chrétienne se sont mépris sur plusieurs choses, n'ont pas observé plusieurs distinctions fines, surtout lorsque la langue sémitique ne les connaissait point ; ils ont eux-mêmes introduit de fausses constructions dans les textes sumériens. »

Faux.

a) Répétition du non-sens qui crée une philologie savante dans la Babylonie sémitique plusieurs milliers d'années avant l'ère vulgaire.

b) Assertion gratuite et audacieuse : après qu'elle eut disparu comme langue vivante pendant mille ans, les fabuleux philologues babylono-assyriens se seraient de nouveau occupé de cette prétendue langue sacrée qui ne leur servait à rien.

c) Sans une ombre de vraisemblance, mais avec une assurance qui dépasse toutes les limites, on prétend légiférer sur des textes qu'on ne sait pas lire, car personne, oui personne, ne sait lire exactement les idéogrammes qui composent les textes dits *sumériens*.

d) Absolument insensées sont les suppositions de fraudes littéraires de la part des scribes assyro-babyloniens.

e) Les difficultés extraordinaires du *sumérien* et l'impossibilité d'en fixer le sens exact viennent de son caractère d'*allographie artificielle* et non pas de celui d'une *langue vraie*.

Une maxime délaissée.

' Ein stärkeres Eingehen in die Diskussion über Einzelfragen wäre m. M. oft erspriesslicher gewesen als das blosse Dekretieren. ,,

C'est précisément le désir que j'exprime depuis 1874 aux suméristes qui s'imaginent que leur thèse est au-dessus de toute discussion. Aussi ai-je pris cette formule comme épigraphe de la note présente. Hélas ! il est plus facile d'adopter une bonne maxime que de la mettre en pratique. Comme on vient de le voir, M. Ungnad délaisse souvent la discussion en faveur du plus expéditif décret, qui est, avouons-le, infiniment plus goûté par les amateurs qui font la majorité des curieux.

Décret n° 5.

" Vorläufig sind wir noch zu sehr auf die Stoffsammlung angewiesen..... Dies mag hier ausdrücklich hervorgehoben werden, damit nicht etwa jemand sich dem Glauben hingeben möge, auf Grund dieser Grammatik (de M. Langdon) an das Studium des Sumerischen herantreten zu können : wer nicht gut in sumerischen Texten belesen ist, wird keinen grossen Nutzen von dem Werke haben. Auch dies soll kein Vorwurf gegen den Verfasser sein, da ja das Ziel einer wissenschaftlichen. und einer Elementargrammatik ein andres ist. "

Faux.

a) On n'a pas besoin d'être érudit en éthiopien pour apprendre l'éthiopien, avec l'*Aethiopische Grammatik* de *Dillmann*, qui est un ouvrage scientifique. Mes élèves d'éthiopien l'ont toujours utilisée ; ce n'est que depuis peu qu'ils ont à leur usage la grammaire élémentaire de mon ancien élève, l'abbé Chaîne.

b) On ne peut être érudit en sumérien sans avoir lu et compris la version assyrienne qui accompagne les « bilingues » ; sans cette version, on peut savoir des centaines de textes sumériens par cœur sans comprendre une seule phrase sumérienne.

c) C'est une tâche aussi vaine d'écrire une grammaire de la « langue sumérienne » que d'en écrire une de la langue de *Šêšak* ou de *Lêb-ḳâmai* שֵׁשַׁךְ et לֵב־קָמָי (Jérémie, XXV, 41 ; LI, 41, et LI, 1) ; on peut transcrire des centaines de pages dans ces systèmes *artificiels*, il serait trop naïf d'en composer des grammaires.

Décret n° 6.

" Wenn so viele verschiedene Zeichen für eine Lautverbindung möglich sind, so kann das gewiss nur so erklärt werden, dass das Sumerische eine vorwiegend musikalische Betonung hatte, die die Semiten, auf deren Umschrift ja auch unsere Umschrift beruht, nicht wiedergeben konnten, zumal sie jedenfalls in späterer Zeit im Munde der Semiten verloren gegangen war. Zu irgend sichere Resultaten werden wir hier jedoch niemals gelangen. ,,

Faux.

a) Le martelage « so kann das *gewiss nur* so erklärt werden » montre toute la vanité du champion suмériste : *gewiss nur so*, sous-entendu « *und nicht anders!* » Quand on importe la musique verbale chinoise dans le mécanisme des cunéiformes babyloniens, on doit tenir un langage moins impérieux.

b) On doit au moins avoir la loyauté de dire que les anti-suméristes font valoir le phénomène de la polyphonie comme indice du caractère artificiel du système. On préfère étouffer la thèse adverse par le silence et faire croire que la question est définitivement résolue.

c) Matériellement faux est l'appel aux intonations chinoises. En écriture chinoise, les différentes intonations, 5 ou 6 en tout, sont représentées par des signes différents les uns des autres ; en cunéiforme, le même son compte plus de 10 représentations graphiques et s'élève même (comme par ex. *du*) jusqu'au double de ce nombre ; il faut perdre la tête pour parler d'intonations sumériennes.

d) « Les Sémites n'ont pas pu rendre ces intonations ; ils les ont même oubliées dans les derniers temps. » Cette phrase n'a aucun sens imaginable : on parle ici des Sumériens et aucunement des Sémites.

e) Que sont devenus les Sumériens authentiques? Ont-ils tous adopté la langue sémitique? Comment les Sémites auraient-ils alors continué à la cultiver comme une langue sacrée?

f) « Notre transcription du sumérien repose sur une transcription faite par les Sémites » (*die Semiten, auf deren Umschrift ja auch unsere Umschrift beruht*) ; c'est faux, archi-faux : les textes présargoniques, comme ceux de Gudéa (textes utilisés par M. Langdon), sont des *originaux* et portent les portraits de leurs auteurs. Comment lance-t-on au public une non-vérité aussi évidente ?

g) Si les textes de l'époque archaïque même sont des transcriptions sémitiques, qu'on nous montre donc *une seule ligne cunéiforme* qui ne le soit pas. Nous demandons cela depuis de longues années ; faire le sourd n'est pas répondre et la science ne vit que de résultats *prouvés*.

Décret n° 7.

" Dass das Sumerische das emphatische *k* (ק) gehabt habe, glaube ich nicht ; es liegt wohl lediglich der Unterschied zwischen palatalem und velarem *ḳ* vor (also ohne Kehlpressung).....

Sehr beherzigenswert ist Langdons Warnung vor dem überschnellen Aufstellen lautlicher Uebergänge, wo vielfach synonyme Wurzeln vorliegen können. Dagegen kann ich mich für seine Theorie, dass die Sumerer *o*, *ö* und *ü* gehabt hätten, nicht erwärmen (!). Dann müsste man nachweisen, dass sie diese Laute auch klar und deutlich in der Schrift unterschieden hätten, was sich, soviel ich sehe, für *ö* und *ü* unter keinen Umständen nachweisen lässt, — oder man müsste gerade annehmen, dass die Sumerer nicht die Erfinder der Keilschrift sind, da letztere zu den wesentlichsten Punkten ihres Lautsystems nicht passt. „

Faux.

a) L'existence des sons emphatiques ט, צ, ק dans l'écriture cunéiforme a été signalée par moi, il y a 36 ans, parmi les preuves de l'origine sémitique de cette écriture. Les suméristes reconnaissent le fait, mais cherchent à en atténuer la conséquence par des affirmations arbitraires. Langdon imite leur procédé : « It is not at all likely (malgré l'évidence?) that Sumerian possessed syllables containing the emphatic letters *ṭ* and *ṣ*. The Semites were forced to employ for such syllables those signs whose values most nearly conformed to these sounds » (c'est-à-dire de confondre sottement des racines qui ont des significations différentes comme טל « rosée » et תל « monceau », etc.). Ce qui est d'abord très mal fondé, car dans ce cas ils auraient assimilé les syllabes *ṭa* et *ṭi* aux dures *ta* et *ti*, et non pas aux sonores *da* et *di*, qui ne leur ressemblent pas pour le son ; ils auraient de même représenté les syllabes emphatiques *ṣa*, *ṣi*, *ṣu* par *sa*, *si*, *su*, et non pas par *za*, *zi*, *zu*. Pour *ṣi* et *ṣu*, il existe d'ailleurs des signes particuliers et de même pour toute la série *ḳa* (*qa*), *ḳi* (*qi*), *ḳu* (*qu*). L'assimilation annoncée est donc démentie par le fait.

b) La subtile distinction entre palatales et vélaires en sumérien est un simple subterfuge indémontrable, inventé dans le but de nier le caractère emphatique du ק dans l'écriture cunéiforme.

c) Langdon, qui copie Prince, énumère, dans sa *Sumerian Grammar*, plus de 40 permutations de consonnes usitées en

sumérien ; Ungnad les passe sous silence malgré leur suprême monstruosité (*b* en *d*, *n* en *š*, *g* en *n*, etc.), mais il cite de lui avec éloge le conseil de modération dans une note. On avale tranquillement les crapauds apportés par un partisan, puis on exalte son conseil de passer les moucherons.

d) Contre la velléité d'introduire les voyelles *o*, *ŏ*, *ü* dans la phonétique sumérienne, Ungnad remarque avec raison que, si cela était prouvé, on serait obligé de déclarer que les Sumériens ne sont pas les inventeurs de l'écriture cunéiforme. Tout le monde pensera que l'admission par lui de vingt intonations musicales dans les syllabes sumériennes est une condamnation à mort de toute la thèse sumériste.

e) Ungnad paraît savoir ce qui s'adapte et ce qui ne s'adapte pas (*was passt und nicht passt*) aux points essentiels du système phonétique (*Lautsystem*) sumérien. Une question me monte aux lèvres : Comment peut-on connaître le *Lautsystem* d'une langue écrite en idéogrammes, dont la lecture nous est transmise par des Sémites, qui eux-mêmes ne comprenaient souvent pas les textes qu'ils copiaient? S'il est gratifié d'un don miraculeux de polylalie (Actes des Apôtres, II, 1-12), que M. Ungnad nous le dise, et nous nous inclinerons.

Terminons en répétant pour la troisième fois l'excellent axiome du savant sumériste :

" Ein stärkeres Eingehen in die Diskussion über Einzelfragen wäre m. M. oft erpriesslicher gewesen als das blosse Dekretieren. ,,

J. Halévy.

DEUX TRAVAUX DE M. S. REINACH

SALOMON REINACH. SAMSON (Extrait de la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXXVIII), Chalon-sur-Saône, 1912.

Le même, SIMON DE CYRÈNE (Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, juillet 1912). Bruxelles, 1912.

Le récit biblique de Samson a été si souvent examiné sous toutes ses faces que le sujet semblait épuisé ; la récente conférence de M. S. Reinach montre qu'il n'est pas près de l'être. Pendant plus d'une heure, l'histoire du héros biblique a charmé une assemblée réunie dans la grande salle du Musée Guimet, grâce à l'éloquence et à l'esprit pétillant du savant conférencier. Privé de cette jouissance, par suite de mon état de santé, je me rattrape par la lecture de la plaquette que l'auteur a bien voulu m'envoyer. Mais la lecture à tête reposée m'ayant révélé que, sous la forme agréable et récréative qu'il maintient d'un bout à l'autre, le savant académicien vise à faire accepter certaines thèses, selon moi contestables, d'évolution religieuse, qu'il a déjà tâché de vérifier sur les récits bibliques dans un travail antérieur, j'ai le devoir de déclarer franchement que les doutes que j'ai exprimés à cette occasion sur l'existence du totem-tabou dans les narrations bibliques (*Revue sémitique*, 1909, p. 271 ss.) sont loin d'avoir été ébranlés. Je mets particulièrement en doute la légitimité de la prétendue *méthode scientifique*, qui retranche arbitrairement les passages qui contrarient les idées préconçues, sous prétexte que ce sont de *fausses gloses* ou des *interpolations frauduleuses* faites dans un but fanatique. Il y a plus de trente ans que je conteste le caractère scientifique de cette méthode pseudo-critique, qui fabrique des dates fantaisistes selon le besoin du moment. Ces circonstances étant données, je demande la permission d'attirer l'attention, dans les notes suivantes, sur un certain nombre d'énoncés qui, à mon avis, exigent un nouvel examen

avant d'être livrés au public comme des résultats historiques certains.

P. 1. « La légende de Samson occupe les chapitres 13 à 16 du livre des *Juges*, qui est le septième de la Bible juive. Ceux qui le connaissent seulement par l' « Histoire sainte » croient que ce livre raconte l'histoire des Hébreux depuis la conquête du pays de Canaan par Josué jusqu'au temps de Samuel, qui sacra le premier roi juif Saül, et que les *Juges* furent les premiers magistrats d'Israël, en attendant qu'il se choisît un roi. La vérité est toute différente. Le livre des *Juges* est un recueil d'épisodes relatifs à des héros d'Israël, entre l'époque de Josué et celle du royaume ; ces héros ne sont, à aucun titre, des magistrats, mais des champions du dieu national. »

La critique prudente suit une voie différente :

1) Elle parle aussi de la légende de Samson, mais elle tient pour historique le personnage du héros et ses démêlés d'abord heureux, puis malheureux, avec les Philistins.

2) Les *Juges* furent les premiers *magistrats* d'Israël (*Šopheṭim*, שׁוֹפְטִים) au même titre que les suffètes de Carthage (שפטם), avec la différence qu'ils étaient fils de leurs œuvres et n'attendaient pas que ce titre leur fût solennellement conféré par une assemblée quelconque, pas même par celle de leur tribu ou de leur ville. Aussi longtemps que la conquête du pays n'était pas achevée, toute organisation centrale était impossible.

3) Les *Juges* étaient des patriotes courageux, décidés à délivrer leur peuple du joug étranger, des champions nationaux, à aucun titre des champions du *dieu national* : Yahwé est, *mutatis mutandis*, un Jupiter *moralisé*, aucunement un Mars *belliqueux*. Les narrateurs prophétiques voient dans ces patriotes les instruments du *dieu sauveur* et ornent leurs personnes et leurs actes de traits légendaires afin de composer un tableau poétique.

P. 1-2. « Les matériaux mis en œuvre sont fort anciens, mais ils ont été l'objet de plusieurs remaniements, de plusieurs rédactions, dont la dernière, postérieure à la promulgation de la loi dite deutéronomique sous Josias (622), nous apparaît

doublement tendancieuse. En effet, d'abord, le prêtre auquel nous la devons n'a pas supprimé le merveilleux, mais il a donné à des fables une fausse apparence d'histoire ; en second lieu, il a introduit dans le récit cette idée dominante qui revient comme un *leit-motiv* : quand Israël abandonne son Dieu, il tombe aux mains de ses ennemis ; quand il se repent, Dieu lui suscite un sauveur. »

La critique prudente tiendra à enregister avec plaisir la quasi-rétractation que le savant auteur ajoute immédiatement :

« Je ne puis, bien entendu, affirmer que ces deux caractères essentiels du récit tel que nous le possédons fissent défaut aux rédactions antérieures dont le rédacteur définitif a tiré parti ; mais il est tout au moins probable qu'il ne s'est pas fait faute de les accuser. »

J'aurais incliné à penser qu'il les a plutôt allégées d'une foule d'éléments païens que devaient contenir les anciennes rédactions, venant d'époques auxquelles la croyance au merveilleux faisait encore moins de différence entre le héros et le dieu. D'autre part, la critique prudente se garderait bien d'attribuer la dernière rédaction à un prêtre postérieur à Josias, en pensant qu'il aurait cavalièrement supprimé le récit tout entier, à cause de son caractère scabreux, et aurait fait de Samson un petit saint virginal et ennuyeux, du genre apocalyptique. Dans tous les cas, il n'aurait pas permis au père de Samson, Manoaḥ, qui n'était pas de race sacerdotale, d'offrir un sacrifice à Yahwé. La date en deçà de 622 est donc doublement fausse. Une autre raison encore sera donnée plus bas.

P. 2. « Les sauveurs d'Israël repentant sont les *Juges*, au nombre de 12, dont 6 seulement sont autre chose que des noms ; on les voit combattre et vaincre. Le rédacteur, pour leur attribuer la qualité de *Juges*, qui ne ressort nullement de leurs légendes, a inséré dans son récit des phrases comme celles-ci : « Samson gouverna Israël à l'époque des Philistins pendant vingt ans » (XV, 20), « Samson avait gouverné Israël pendant vingt années » (XVI, 31). De pareils procédés sont très ordinaires aux historiens de l'antiquité, tant grecs que romains ; ils n'ont pas été moins en honneur au moyen âge et plus tard encore. Mais nous qui sommes armés des ressources

de la critique historique, nous avons le devoir de mettre à nu la légende sous les apparences de l'histoire, au lieu d'accepter un semblant d'histoire fabriqué à plaisir avec des légendes. »

La critique prudente est moins prévenue contre les premiers balbutiements de l'histoire de notre espèce, et par conséquent tâche d'être plus juste à leur égard. Cela dépend du tempérament. Le brave rédacteur était fermement convaincu qu'un amalgame de tribus dissidentes comme l'était Israël après la conquête ne peut échapper à la désagrégation naturelle qu'à la condition d'échanger la sauvage discipline guerrière contre l'organisation plus douce d'une magistrature régulière. Il n'avait pas tort, car pour quelques-uns des noms que les anciens documents lui livraient, l'exercice de cette fonction est formellement indiqué. Débora fut juge *effectif* (שֹׁפְטָה) avant de partir en guerre : les enfants d'Israël se rendaient auprès d'elle pour le *jugement* (למשפט, *Juges*, IV, 4-5). Jephté est nommé chef et *magistrat* (קָצִין = *ḳaḍî*, « cadi, juge ») par la population de Galaad avant d'entreprendre la guerre contre les Ammonites (*ibid.*, XI, 11) ; à Gédéon le peuple offre même la magistrature suprême, la royauté, et c'est lui qui refuse de l'accepter (*ibid.*, VIII, 22-23) ; Samuel, enfin, faisait même l'office de *juge ambulant* et visitait annuellement les villes de Béthel, Galgal et Mispha, pour y exercer sa magistrature (*ibid.*, VII, 17). Je crois donc que les incriminations de *faussaire* que la critique moderne a lancées contre l'éditeur, d'ailleurs problématique, de notre récit est de nouveau le résultat d'une exégèse insuffisante, et ce qui pis est, de préventions indéracinables qui ne font pas honneur à la science.

Corrigeons finalement un lapsus très regrettable dont j'ignore l'origine : 6 *juges* ne sont que des noms ; on ne les voit jamais juger, mais on les voit combattre et vaincre. Ceci n'est exact que du nommé Šamgar, fils d'Anath, qui a vaincu les Philistins et n'a pas jugé ; il peut être tombé dans la bataille Les cinq autres, savoir : Tola', fils de Pu'a (*ibid.*, X, 1-2), Jaïr de Galaad (*ibid.*, X, 3-5), Ibṣan de Bethléem (*ibid.*, XII, 8-10), Élon de Zebulon (*ibid.*, XII, 11-12), Abdon, fils de Hillel (*ibid.*, XII, 13-15) n'ont ni combattu ni vaincu. Qu'ont-ils pu

faire autre chose pour mériter leur inscription au tableau d'honneur? Évidemment *juger*; or, c'est précisément la fonction que les chroniqueurs ne négligent d'attribuer à chacun d'eux.

Cette gaffe providentielle (?) lave, blanc comme neige, le brave rédacteur du crime de falsification qu'on lui a imputé et la méthode dite de haute critique aura eu un mauvais quart d'heure à passer, et je crains que ce ne soit pas le seul.

M. R. applique comme suit la méthode moderne aux trois chapitres du livre des *Juges* qui « prétendent » (?) raconter l'histoire de Samson.

« Le récit commence par la naissance miraculeuse du héros. Un homme de la tribu de Dan, Manoaḥ, demeurait avec sa femme au village de Soria. Ce village est à l'ouest de Jérusalem, sur une colline, il fait face à une localité dite *Beth-Shemesh*, ce qui signifie « la maison (ou le temple) du soleil ». Ne perdez pas de vue ce nom, car il est très important. Comme le culte du soleil n'existait pas chez les Hébreux, Beth-Shemesh marque l'emplacement d'un temple chananéen où était adoré un Baal solaire ; le nom s'est conservé, comme il arrive souvent, après le triomphe du monothéisme juif en Palestine, comme un souvenir d'un état religieux plus ancien. »

Un instant d'arrêt. M. R. dit très bien que Beth-Shemesh marque l'emplacement d'un temple chananéen consacré au culte du Soleil, mais l'expression « un Baʿal solaire » est inexacte. *Baal-Shemesh* signifierait « maître ou possesseur du Soleil » ; or, dans la mythologie sémitique, le Soleil n'a ni maître ni possesseur, mais est dieu lui-même, fils de la Lune ou plutôt de Lunus, qui est également un dieu en personne. Le monothéiste appelle, par dérision, tout dieu étranger *Baʿal*, ou avec l'article, *hab-Baʿal* (הַבַּעַל), au pluriel : *hab-Beʿalim* (הַבְּעָלִים).

L'affirmation que « le culte du Soleil n'existait pas chez les Hébreux », courante dans la *Critical High School*, est démentie par l'ensemble de la mythologie sémitique. On la rencontre dans l'épigraphie de tous les peuples de cette race, sans excepter les populations nomades de l'Arabie centrale; le nom *ʿAbd-Šams* « serviteur du Soleil » est répandu dans toute l'Arabie ; une reine arabe, *Šamsî* (cf. *Doña Sol*), lutta contre les rois assyriens. Dans le pays de Saba, le Soleil est

une déesse, et le mot *šams* équivaut à « déesse » en général. J'ai depuis des années mis à nu la fausseté matérielle de l'exception faite pour le paganisme juif, fausseté documentée depuis un an par les papyrus d'Éléphantine (*Revue sémitique*, p. 164). Pendant la réforme de Josia, la présence des chevaux et des chars solaires dans le temple depuis les rois de Juda antérieurs est expressément relatée (II Rois, XXIII, 11).

Suit le récit donné dans la Bible (*Juges*, XIII, 2-23). M. R. y joint plusieurs réflexions.

« Ce texte comporte diverses observations.

« D'abord, il suffit d'un peu d'attention pour reconnaître que nous avons ici deux récits juxtaposés. Le rédacteur ne voulant sacrifier ni l'un ni l'autre, les a réunis maladroitement. La double apparition, qui tient deux fois le même discours, ne peut s'expliquer qu'ainsi. Il est non moins singulier que la femme aille chercher son mari aux champs et le ramène auprès de l'apparition qui veut bien l'attendre ; cette invraisemblance fait partie de la suture. »

On oublie que le renouvellement des instructions est dû à la prière de Manoaḥ, qui n'avait pas entendu les premières. Envoyée par Yahwé, l'apparition était obligée d'attendre Manoaḥ, qui se trouva à une petite distance de là, et c'est devant le couple réuni qu'il répéta les recommandations qu'il avait déjà faites à la femme quelque temps auparavant. Au lieu d' « invraisemblance » et de « suture » les autres lecteurs diront « suite logique » et « unité de conception ».

La petite taquinerie qui suit a encore pour cause une nuance exagérée de quelque traducteur. M. R. écrit :

« J'ai dit qu'il ne s'agit pas d'un ange, mais de Dieu lui-même, exactement comme dans la légende de Gédéon ; cela ressort d'ailleurs des paroles que le rédacteur fait dire à la femme de Manoaḥ « nous avons vu Dieu », ainsi que du miracle final. »

Mais la femme déjà dit à Manoaḥ : « Un homme de l'*Élohim* vint vers moi et son apparence est comme l'apparence d'un *ange de l'Élohim*, très terrible » (v. 6). *Élohim* = « être divin, dieu, ange, juge, dominateur, etc. » ; *hâ-Élohim* = « l'*Élohim* par excellence » est toujours Yahwé. La femme a vu un *Élohim*

et ne prétend pas avoir vu Dieu, c'est-à-dire *Yahwé* ; soyons aussi prudents qu'elle.

Le *nazirat* de Samson n'échappe pas à la haute critique :

« Le *nazirat* est une institution connue dans tous ses détails par le livre des Nombres : or, dans ce livre, il n'est pas question des devoirs de la mère du *nazir*, et le vœu n'est que temporaire, tandis qu'ici, il est perpétuel. On en a conclu que le *nazirat* de Samson était une forme plus ancienne du *nazirat* mosaïque. Cela est peu croyable, le *nazirat* mosaïque n'étant que la codification de vieux usages. Entre le *nazir* mosaïque et Samson, il n'y a qu'un point commun, la défense d'user du rasoir. Dans la légende primitive, Samson est un héros chevelu, lorsque cette légende fut introduite dans le cadre de l'histoire et de la religion juive, un rédacteur se souvint du *nazirat* mosaïque et fit de Samson un *nazir*. Je crois donc qu'il faut considérer cette mention comme ajoutée. »

A rectifier : Le *nazirat* étant un vœu d'abstinence, personnel et temporaire, ne concerne ordinairement pas la mère. Le cas d'ici est extraordinaire. Dieu désire avoir en Samson un *nazir* perpétuel afin de faire de lui l'instrument du salut d'Israël contre les Philistins. Ce but ne peut être atteint qu'en lui faisant donner le jour par une mère *nazire* ; le romanesque message de l'ange avec ses péripéties cultuelles oblige les parents à élever l'enfant dans l'état de *nazir* à vie (de ne lui jamais couper les cheveux, de ne pas le nourrir de choses impures ni de vin, ni de gâteaux faits avec des raisins) et à l'exhorter constamment à persévérer dans cet état sacerdotal sa vie durant, afin de ne pas irriter son divin protecteur Yahwé, qui, dans le langage figuré des anciens, se tenait entre les épaules du protégé (cf. Deutéronome, XXXIII, 12). Le nazirat de Samson suppose le *nazirat* mosaïque, le premier est *l'intensification* du second et serait inimaginable sans lui. Je ne comprends guère la phrase : « Samson est un héros chevelu », tous les hommes sont chevelus, et fort peu d'entre eux sont des héros.

Le critique poursuit :

« Mais voici qui est plus grave. Dans le récit d'une légende miraculeuse, l'*annonciation* est un développement postérieur

ou un euphémisme ; en réalité, la femme stérile est fécondée par le dieu lui-même. Ici, dans la légende primitive, le dieu ne pouvait être que celui de Beth-Shemesh, le Ba'al solaire, qui remonte au ciel dans la flamme de l'autel. Comment s'appellera le fils du dieu-Soleil? Il s'appellera *Shimshon*, ce qui signifie, en hébreu, le *petit Soleil*, ou le *solaire*. Ainsi, dès le début, l'analyse de la légende nous transporte dans un domaine religieux qui n'est pas celui d'Israël, mais de Canaan. L'histoire de Samson a été recueillie par les Danites dans le territoire où ils se sont établis et elle a été, avec le temps, *judaïsée*, comme beaucoup de fables païennes ont été *christianisées* dans les Vies des saints. Si Samson est un héros cananéen et non danite, les Philistins n'ont pu faire partie de la légende primitive ; il pouvait s'y agir de Bédouins quelconques, ennemis des gens de Beth-Shemesh. »

Le domaine mythologique dans lequel nous entrons ne peut prétendre à la viabilité que lorsqu'il s'agit des grands peuples qui possèdent une vaste littérature religieuse, un panthéon fixe et des monuments glyptiques avancés, et alors même la comparaison réciproque prête à de nombreux quipropos pour chaque tentative d'explication. Quand on nous assure savoir qu'aux époques préhistoriques des bédouins-chananéens, — chananéens, non philistins —, ennemis des gens de Beth-Šemeš eurent un héros engendré par le dieu Šemeš avec une femme de la race ennemie et que les Danites de race abrahamide recueillirent cette légende et la transformèrent, avec le temps, en légende judaïque, au détriment des innocents Philistins qui n'ont rien à voir dans cette bagarre, quand j'entends apporter tant de détails précis sur des évolutions religieuses aussi lointaines, la pléthore de ces informations me cause une irritation des nerfs formidable et je reviens avec délices à la méthode plus hygiénique de l'exégèse terre à terre. Est-il vraiment si nécessaire que toute *annonciation* fasse pousser des cornes aux pauvres époux? Si oui, pourquoi ne cite-t-on pas le seul cas clair et solennellement raconté, celui de Matthieu, I, 18-25, et va-t-on chercher des fables christianisées dans les Vies des saints? Si l'Ancien Testament avait de telles fables *judaïsées*, le récit en aurait été fait avec tout autant de franchise.

Soyons sincères. La thèse admise par l'auteur doit être appliquée à tous les passages qui y donnent prise ; si dans une conférence la retenue est une vertu, le détail, tout le détail, est un devoir envers le lecteur qui veut se faire une conviction. Voici les passages qui appartiennent à cette catégorie de récits et que je n'aurais pas manqué de citer si je partageais l'opinion du savant auteur. Ne la partageant pas, j'indique mon opinion par le mot « Antithèse ».

Genèse, IV, 1. « Ève dit : « J'ai acquis un époux, savoir Yahwé ». Yahwé fait œuvre d'époux ; il est le vrai père du premier enfant né, de *Ḳaïn* ; la phrase précédente : « Adam connut sa femme Ève » est due à un interpolateur monothéiste qui écarta ainsi le scandale et donna aux paroles d'Ève le faux sens : « J'ai acquis un homme (= un être humain = un enfant) avec le secours de Yahwé » (Budde). — Antithèse : Explication malheureuse, l'emploi du verbe peu adéquat קָנִיתִי *ḳanîti* (« j'ai acquis ») est visiblement employé pour faire assonance au nom de l'enfant, à savoir קַיִן (*Ḳayin*, *Ḳaïn*) ; Ève insiste donc sur la naissance de l'enfant et ne sait rien du caractère divin d'un prétendu engendreur autre qu'Adam. Du reste, rien que l'annonce de Yahwé à Ève (*ibid.*, III, 16) : « Tu n'enfanteras qu'avec douleur » (בעצב תֵּלְדִי בָנִים) rejette au loin cette interprétation grotesque. Inutile de continuer l'analyse de ce récit, qui deviendrait incompréhensible.

Ibidem, 25 : « Adam connut encore sa femme ; elle enfanta un fils ; elle appela son nom *Šeth* (Seth) שֵׁת, parce qu'(elle dit) : « Élohim m'a placé (שָׁת, donné) une autre semence » (זֶרַע אַחֵר) = un autre enfant à la place de Habel (Abel) que Ḳaïn a tué. En défalquant la première phrase *interpolée*, Ève avoue que Dieu lui a donné une seconde *semence* ; l'aveu est double, n'est-ce pas évident ? — Antithèse : Pas autant que vous le croyez. Réfléchissez une minute. La première *semence* lui a été donnée par Yahwé, la seconde par Élohîm ; a-t-elle eu deux *engendreurs* (ô Grafiens !) pendant que le pauvre Adam n'y jouait que le rôle de spectateur ? A-t-il chanté après chaque lever de rideau : « Ah, quel honneur, Monsieur le Sénateur ! » Si vous vous obstinez quand même, à cause de l'expression « semence » (זרע), lisez Genèse, XV, 3 : « Abram

dit à Yahwé : « Voici, tu ne m'as pas donné de *semence*, et c'est le fils de ma maison (= mon esclave) qui sera mon héritier ». Me laisserez-vous m'exclamer avec Jérémie (XXX, 6) : « Informez-vous et voyez si un mâle engendre » ? J'espère que non ; vous préférerez reconnaître que le mot *semence* (זרע) au sens d' « enfant » n'implique nullement la légende de la copulation divine dans les naissances d'enfants de vieux parents.

Genèse, XVI, 11 : « L'ange de Yahwé dit à Hagar : Tu es enceinte et tu enfanteras un fils, etc. » Hagar s'étant révoltée contre sa dure maîtresse, l'ange de Yahwé ou Yahwé lui dit de retourner chez sa persécutrice et elle est tellement tranquillisée qu'elle exalte chaudement l'apparition consolatrice ; n'est-ce le moment d'un geste fécondant ? — Antithèse : Le geste eût été inutile, puisque Hagar était déjà enceinte des œuvres d'Abraham et c'est précisément ce qui lui a valu la jalousie de Sara (v. 4-5).

Genèse, XVIII, 1-15. Trois personnages divins, dont l'un fut Yahwé, reçurent l'hospitalité chez Abraham à Elonê-Mamrê près Hébron. Abraham était âgé de 100 ans, son épouse Sara, de 90. *L'annonciation* est très précise : « Je retournerai chez toi à l'époque déterminée et Sara aura un fils » (v. 11). Le miracle est flagrant et toute naissance miraculeuse suppose une fécondation divine. — Antithèse : Ne vous hâtez-vous pas tant ; dans ce récit les personnages divins ne savaient même pas où Sara se trouvait (v. 9). Me direz-vous que c'est une ruse du rédacteur ? Peut-être. Vous oubliez du reste que les hôtes divins étaient trois et que la répétition de trois miracles identiques, même dans la préhistoire, est chose difficile à admettre.

Genèse, XX, 17-18 : « Abraham pria Elohim et Elohim guérit Abimélek, sa femme et ses serves, qui enfantèrent, car Yahwé avait fermé tout sein (= avait rendu stérile) de la maison d'Abimélek à cause de Sara, la femme d'Abraham. » Notons en passant la rude chiquenaude administrée aux grafiens : Abraham prie Elohim de détruire l'action de Yahwé, n'est-ce pas trop paulinien ? Ensuite, le geste fécondant est troublé par la mention d'Abimélek, qui appartient au sexe qui ne peut pas enfanter. Quel fameux étourdi que ce rédacteur !

Genèse, XXV, 21. « Isaac pria Yahwé en faveur de sa femme qui était stérile, et Rébecca, sa femme, devint enceinte. » Ici les grafiens sont saufs, puisque Yahwé n'a pas de rival à côté de lui. Or, Rébecca mit au monde deux jumeaux, ce qui rappelle le geste de Jupiter avec Léda, qui produisit les célèbres jumeaux Castor et Pollux. Cela vous va-t-il ? — Antithèse : cela m'irait bien si Jacob et Esaü s'entendaient aussi bien que Castor et Pollux, qui ont mérité d'être cités comme symbole de l'amitié. Les jumeaux de Rébecca ne pouvaient pas se voir. Il n'y a que les enfants des hommes qui ont ce défaut.

Genèse, XXIX, 31 : « Yahwé voyant que Lia était haïe, il ouvrit son sein (la rendit féconde). » N'est-ce pas assez clair ? — Antithèse : Aux naissances de ces enfants. Lia marqua sa joie de pouvoir regagner l'amour de son époux ; eût-elle tenu ce langage, si elle avait été si souvent l'objet du miracle théogonique ?

I Samuel, I, 10-11 : « Hanna (Anne) avait le cœur triste et adressa une prière à Yahwé en pleurant. Elle fit un vœu en disant : ô Yahwé Ṣebaoth, si tu regardes la peine de ta servante, si tu te souviens de moi, si tu ne m'oublies point, si tu donnes à ta servante une semence d'hommes (= un enfant mâle), je le donnerai à Yahwé durant toute sa vie et le rasoir ne montera (= passera) pas sur sa tête. » Anne demande clairement un miracle tératologique dont Yahwé Ṣebaoth soit l'ouvrier. — Antithèse : Par l'expression « si tu te souviens de moi, si tu ne m'oublies point », Anne exprime sa conviction que Dieu fait enfanter toutes les femmes du monde sauf celles qu'il oublie. Le poète de Job, XXXIX, 1-3 lui attribue encore la reproduction des gazelles et des antilopes ; le moraliste de Deutéronome, VII, 14, fait à Israël fidèle la récompense que voici : « Tu seras béni plus que tous les autres peuples, il n'y aura pas en toi d'individu stérile de l'un ou de l'autre sexe ni parmi les hommes, ni parmi les bêtes qui t'appartiennent. » Il faut perdre la tête pour voir là un écho du mythe en discussion.

II Rois, IV, 14-17. « Geesi (le domestique du prophète Elisée) dit : (Notre hôtesse) n'a pas de fils et son mari est vieux. Elisée dit : appelle-la. Geesi l'appela et elle se plaça

près de la porte. Elisée lui dit : A cette même époque, quand ce temps reviendra (c'est-à-dire dans une année), tu embrasseras un fils ; la femme dit : Non, homme de Dieu, je te supplie, ne trompe pas ta servante. » La formule est analogue à celle qu'employa l'ange à l'égard de Sara (Genèse, XVIII, 10) et comme Sara, l'hôtesse du prophète Elisée était excessivement sceptique et ne se doutait pas qu'une femme puisse concevoir par l'*opération* de l'Éternel.

La série est complète ; l'interprétation mythique ne tient pas debout.

P. 8-9. « Le second épisode est celui du lionceau. Samson voit une fille philistine qui lui plaît, il veut l'épouser, mais ses parents s'y opposent, parce qu'elle est philistine et non juive. Comme il insiste, Manoaḥ et sa femme consentent et descendent avec leur fils vers la plaine. Un jeune lion vient au-devant de Samson en rugissant ; Samson le déchire de ses mains comme il eût fait d'un chevreau, mais il n'en dit rien à ses parents. Après avoir revu la Philistine, qui lui plut encore, Samson rentra au village ; peu de temps après, retournant auprès de cette fille avec ses parents, il vit le cadavre du lion où était un essaim d'abeilles et du miel. Samson prit le miel et en mangea ; il en donna aussi à ses parents, mais ne leur dit pas qu'il avait pris le miel dans le corps du lion.

Cette rédaction, que je viens de résumer, est incohérente. Par deux fois, Samson descend avec ses parents vers la plaine ; une fois il tue un lion ; une autre fois il prend du miel dans sa carcasse sans que ses parents s'aperçoivent de rien. Dire, comme on le fait, qu'il s'est écarté deux fois de la route, c'est trop présumer de la crédulité du lecteur. En outre, Samson, qui insiste pour épouser la Philistine, vient la revoir avec ses parents et la trouve à son gré ; il semble que tel était déjà son avis, puisqu'il voulait la prendre pour femme. On a reconnu que, dans un état plus ancien de la légende, Samson se mariait sans l'aveu de ses parents ; un rédacteur, jugeant cela scandaleux chez un élu du Seigneur, imagina les promenades à trois, dont l'absurdité est évidente. »

« Les épisodes du lion et du miel doivent appartenir au fond même de l'histoire. On est étonné que Samson, *nazir*,

ose toucher à un cadavre d'animal; mais cela suffirait à prouver que sa qualité de *nazir* est une addition. On a fait aussi observer que les abeilles ne s'établissent pas dans les corps en putréfaction et l'on a répondu que le lion ne devait plus être qu'un squelette, le soleil et les chacals ayant fait leur œuvre. Objection et réponse sont également puériles. L'antiquité connaît plusieurs légendes qui font sortir des essains d'abeilles de corps d'animaux tués, et même du corps d'une prêtresse corinthienne, nommée Mélissa. Il existait probablement un mythe cananéen qui faisait naître les abeilles du corps d'un lion tué par le héros, fils de Beth-Shemesh. »

Opposition : Tout appartient au fond du récit et avant tout le *nazirat* du héros. Samson a deux fois touché au cadavre du lionceau, une fois en le tuant, une autre fois en retirant de son squelette les rayons de miel que les abeilles y avaient laissés. Comment a-t-il osé le faire, lui *nazir* et *nazir* à vie ? A cette question, il est facile de répondre également par une question : qui lui a donc *défendu* d'y toucher ? La loi (Lévitique, XI, 24, 17, 39) décrète pour l'attouchement d'un cadavre animal de quelque espèce qu'il soit, oiseau, quadrupède ou reptile, un état d'impureté qui ne dure que jusqu'au soir. Cette courte impureté, qui n'oblige même pas à prendre un bain purificateur, cesse au coucher du soleil sans troubler l'état saint du *nazir*; le *nazirat* n'est anéanti que par l'attouchement d'un cadavre humain (Nombres, IV., 5-12). En temps de guerre (comme c'est la situation du récit de Samson), les rites de purification sont partiqués après le retour de l'ensemble de l'armée (*ibid.*, XXXI, 19-24). En temps ordinaire, la grave impureté contractée par le cadavre humain disparaît par le cérémonial décrit dans Nombres, XIX, 1-22, dont les détails bizarres ont été expliqués dans la *Revue sémitique* (1905, p. 336-337). Premier résultat : la qualité de *nazir* fait donc le fond du récit de Samson. Celui-ci a été consacré *nazir* perpétuel sur l'ordre de l'ange par sa mère, qui devait se garder de *manger des chairs impures* (Juges, XIII, 4), acte qui entraîne le lavage des vêtements (Lévitique, XI, 48) ; l'ange n'a pas parlé de l'attouchement, qui est la plupart du temps un acte involontaire. Tout est conforme à la loi.

Ajoutons une observation. L'auteur de l'épisode a échappé à un danger qu'il a toujours ignoré. S'il avait eu le malheur de dire que Samson tua un prêtre du dieu philistin Dagon et retira quelque temps après du miel de son squelette, certains modernes n'auraient-ils pas crié au scandale et à l'absurdité la plus criante ? Mais comme des légendes font sortir des essaims d'abeilles du corps d'animaux tués chez les Grecs et qu'une légende corinthienne les fait sortir du corps d'une prêtresse, nommée Mélissa, on se contente de rejeter le *nazirat* et on laisse indemne la légende des abeilles et on en attribue l'originalité à un mythe cananéen, qui faisait naître les abeilles du corps d'un lion tué par le héros, fils de Baal-Šemês. Des villes nommées Héliopolis, « ville du soleil », existent dans plusieurs contrées, mais on ne parle nulle part du lion tué, des abeilles ou du miel.

Sur le lion.

« Les textes classiques nous font connaître plusieurs Héraklès, c'est-à-dire le mythe du bon géant sous différentes formes. Le plus ancien Héraklès est celui de Lydie. Il est le seul que l'art archaïque montre revêtu d'une dépouille de lion. Cet Héraklès passait pour l'ancêtre d'une famille royale de Lydie, celle des Héraklides. Or, chose curieuse, on raconte qu'un de ces rois avait eu un lion pour fils et que ce lion, promené autour de Sardes, avait rendu cette ville inexpugnable. Crésus savait encore que sa famille était d'origine léonine : il envoya un lion d'or comme offrande à Delphes, et probablement aussi à Délos les lions de pierre qui ont été retrouvés il y a quelques années. J'ai donné, ailleurs, avec plus de détails, les motifs que j'ai de croire que le lion était un animal divin en Lydie et l'ancêtre des Héraklides. Donc l'Héraklès lydien, avant d'être un tueur de lion, fut un lion. Ceci s'accorde avec une règle générale : l'attribut d'une divinité classique, comme l'aigle de Zeus, la biche d'Artémis, le dauphin de Poseidon, a dû être, à l'époque préhistorique, une forme de ce dieu lui-même. Appliquons cette règle à Samson : le tueur de lion fut, à l'origine, un lion. Ce qui est

vrai de Samson doit l'être de son père, Baal Shemesh ; et, en effet, nous trouvons, d'une part, que le Baal de Tyr est identifié par les anciens à Héraklès, de l'autre, que plusieurs divinités solaires de l'Orient ont, comme on dit, pour symbole le lion. Mais le symbolisme est toujours le produit d'un dédoublement ; à l'origine, nous avons le culte du lion, comparé au soleil à cause de sa couleur fauve et de sa puissance. Le soleil est le lion du ciel, le lion est le soleil sur la terre ; comme le soleil, et comme Samson, le lion est pourvu d'une longue crinière, qui le distingue de la lionne, et où est censée résider sa force. Vous voyez que je me garde de faire de Samson le héros d'un mythe solaire, comme on l'a répété depuis cinquante ans ; mais j'entrevois, sous sa légende anthropomorphisée et judaïsée, le vieux mythe cananéen du lion divin, assimilé plus tard au dieu solaire Baal Shemesh. Notez que les mythologues modernes ont aussi pensé que le mythe d'Héraklès était solaire ; ils l'ont expliqué comme celui de Samson. Moi qui n'admets pas les mythes solaires, mais les mythes animaux et végétaux, je leur donne tort, mais je m'instruis de leurs erreurs. Héraklès et Samson sont l'un et l'autre des produits de l'anthropomorphisme, qui a séparé le dieu de l'animal pour faire du second le compagnon ou l'adversaire du premier ; leurs légendes ont aussi l'une et l'autre passé par ce que j'appellerais *une phase solaire*, en ce sens que le lion a été comparé et même identifié au soleil. Nous ignorons encore l'origine des signes du Zodiaque, mais au cœur de l'été, quand le soleil brille dans toute sa force, il est dans le signe du lion. »

Opposition. On aperçoit ici, identifiées, toutes les formes d'Héraklès, même celles des pays étrangers, sous la conception générale du *bon géant*. Mais ce mythe est en flagrant désaccord avec les auteurs bibliques, qui font durer les géants en Philistide jusqu'à l'époque de David — Goliath était notoirement un géant — et ne leur attribue aucune bonne qualité, circonstance qui empêche résolument d'établir le moindre rapprochement psychique entre Samson et Hercule.

L'Héraklès grec tue le lion de Némée, on en conclut qu'à l'origine il était d'abord un lion animal, ensuite un lion divin.

Mais ce héros a aussi tué le monstre qui voulut dévorer Hésione, fille de Laomédon, roi de Troie ; conclusion : Héraklès était à l'origine un monstre.

Héraklès tua l'hydre de Lerne pourvue de sept cornes ; conclusion : à l'origine Héraklès était un serpent monstrueux.

Héraklès tua à coup de flèches les oiseaux homicides du lac Stymphale ; conclusion : Héraklès était primitivement un oiseau.

Héraklès tua enfin le centaure Nessus, qui voulait enlever sa femme Déjanire. Conclusion forcée : Aux époques préhistoriques Héraklès était un centaure qui avait enlevé une jeune fille et en avait fait sa femme.

Je me borne à citer les massacres qu'Héraklès a perpétrés sur les animeaux réels ou mythiques. Avec la meilleure volonté on ne réussira cependant pas à faire de l'Héraklès archaïque un animal bizarre qui pût être conçu dans les diverses régions de la Grèce tout à la fois comme un lion, une hydre, un monstre, un oiseau et un centaure.

La légende grecque sur l'origine de la dynastie des Héraklides en Lydie nous mène dans un pays non grec et même non indo-européen d'Asie-Mineure. Que vaut cette légende hellénique aussi longtemps qu'on ne connaît pas la légende authentique des Lydiens eux-mêmes ? Absolument rien. Elle paraît avoir été inspirée aux Grecs quand Crésus, probablement sur le conseil des Grecs de Sardes, envoya au sanctuaire de Delphes un lion (d'or) comme simple symbole de force. Les Grecs lui ont donné Héraklès pour ancêtre, comme ils ont fait des Arabes Ma'in et de Radman, dans l'ancien royaume de Saba, les descendants de Minos et de Rhadamante, les juges incorruptibles de l'Hadès (Pline). C'était la manière des Grecs de donner à leurs propres dynasties une origine animale. La fable de la naissance d'un lion chez l'un des Héraklides et que ce lion, promené autour de Sardes, avait rendu cette ville inexpugnable montre que la mentalité du sacerdoce ionien de l'époque était profondément inférieure à celle du sacerdoce hébreu, qui a imaginé la chute des murs de Jérusalem après qu'on eut promené sept fois l'arche sainte autour de la ville, légende qui a donné tant à rire aux classiques.

Mais est-il au moins exact que Crésus savait encore que sa famille était d'origine léonine, parce que le lion est l'ancêtre mythique des Héraklides ? Malheureusement non. Hérodote nous apprend expressément que Crésus, loin d'être héraklide d'origine, a détruit la dynastie héraklide et a fondé une dynastie nouvelle, celle des Mermnades. Voici le passage entier (Hér., I, 7) :

« La souveraineté, qui appartenait aux Héraklides, passa de la manière suivante à la famille de Crésus, qu'on appelait les Mermnades. Candaule, que les Grecs nomment Myrsile, était roi de Sardes et descendait d'Alcée, fils d'Hercule. Agron, en effet, fils de Ninus, petit-fils de Bélus, arrière-petit-fils d'Alcée, fut le premier des Héraklides qui régna sur Sardes, et Candaule, fils de Myrse, fut le dernier. Avant Agron, la contrée était gouvernée par les descendants de Lydus, fils d'Atys, de qui tout le peuple des Lydiens, qu'auparavant on appelait Méoniens, a pris le nom qu'il porte. Les Héraklides, auxquels cette famille avait déjà remis le soin du gouvernement, lui succédèrent en vertu d'un oracle. Issus d'Hercule et d'une esclave de Jardanus, ils régnèrent sur vingt-deux générations d'hommes, pendant cinq cents ans, la couronne se transmettant de père en fils jusqu'à Candaule, fils de Myrse. »

C'est entendu : Crésus n'était pas héraklide et le lion d'or qu'il a envoyé au sanctuaire de Delphes n'a aucun rapport avec Héraklès, mais constitue seulement un symbole de la puissance lydienne.

L'identification du Baal de Tyr à Héraklès par les anciens a peu de poids, je l'ai déjà dit, aussi longtemps qu'elle n'est pas confirmée par des monuments tyriens ou carthaginois datant, pour le moins, de l'époque perse, ce qui nous manque jusqu'à présent. Dans la description mythique de l'orgueilleux prince de Tyr, qui se croit être un dieu (Ézéchiel, XXVIII, 2-19), rien ne rappelle la qualité d'Héraklès et l'assimilation au lion ou au soleil fait absolument défaut. Ézéchiel n'en a jamais entendu parler, même dans les cercles des nombreux commerçants tyriens qui venaient à Jérusalem pour les besoins de leur commerce.

Au sujet de la relation entre le lion et le soleil il nous est exposé une théorie très séduisante. « Le symbolisme est toujours le produit d'un dédoublement ; à l'origine, nous avons le culte du lion, comparé au soleil à cause de sa couleur fauve et de sa puissance. Le soleil est le lion du ciel, le lion est le soleil sur la terre ; comme le soleil, et comme Samson, le lion est pourvu d'une longue crinière, qui le distingue de la lionne, et où est censée résider sa force. »

Malgré ma meilleure volonté, j'ai peine à y souscrire. En raison de son influence sur la vie individuelle, le soleil (en second lieu la lune), placé seul au haut du ciel pendant la journée (la lune pendant la nuit) et parcourant sa course régulièrement au-dessus de l'univers, s'est certainement imposé le premier au culte religieux, d'abord sous sa forme matérielle de globe censé animé ; plus tard, à l'apparition de l'anthropomorphisme, on lui a associé une divinité invisible à forme humaine, intimement liée à lui, comme l'âme au corps chez l'homme. Le domaine de ses actions reste borné toutefois par sa forme réelle ; il sera dispensateur de la lumière matérielle et juridique qui découvre les coupables, effraie les voleurs, dissipe l'obscurité et chasse les démons des ténèbres et de la magie noire. Le lion ne saurait être comparé au soleil (ou à la lune), qui n'a pas de forme animale ; la couleur fauve n'a eu aucune importance chez les anciens et, d'autre part, l'attribut de « force », comme opposition à « faible », ne s'adapte pas davantage au soleil. Le soleil *n'est jamais* le lion du ciel et le lion *n'est jamais* le soleil sur la terre : ces épithètes sont hors d'usage dans la poésie sémitique d'ancienne date.

Populaire est, nous affirme-t-on, la croyance que la force du lion réside dans sa longue crinière, qui le distingue de la lionne ; mais on ne cite aucun témoignage. J'ai seulement entendu répéter en Orient que le lion ne dévore pas les cadavres des animaux qu'il n'a pas tués lui-même. La seconde légende pourrait avoir inspiré à un législateur sacerdotal l'idée de regarder comme impure la chair des bêtes non immolées selon le rite (Lévitique, XI, 39-40 ; Ézéchiel, XLIV, 31) ; la première donnerait une explication apparente de l'énoncé qui a l'air de dire que la force de Samson résidait dans sa chevelure

(Juges XVI, 22). Mais alors une objection se présente à l'idée. Pourquoi la chevelure n'exerce-t-elle pas cet effet magique chez les autres jeunes gens ? Voici un exemple topique. La chevelure d'Absalon était prodigieuse, mais sa force était très médiocre ; il n'a même pas pu casser la branche de l'arbre à laquelle ses cheveux s'étaient accrochés pendant une chevauchée dans une forêt, accident qui lui a coûté la vie (II Samuel, XVIII, 9-15). La crinière du lion n'a donc rien de commun avec la chevelure de Samson.

Je crois pouvoir proposer une solution différente pour toutes ces énigmes. Elle consiste à y faire jouer un rôle à un procédé populaire par excellence, à l'usage des jeux de mots et des calembours. La force extraordinaire de Samson réside, non pas dans sa chevelure, mais uniquement dans sa vocation de commencer à sauver Israël de la main des Philistins (*ibid.*, XIII, 5) et de préparer ainsi la voie à l'unification prochaine des tribus en une nation. Sa chevelure anormale n'était qu'un indice extérieur ; son vrai prestige résidait dans son nom Samson, שמשון, que le narrateur interprète auguralement comme un composé שֵׁם־שָׁם « la renommée est là (= dans la chevelure), c'est-à-dire : la renommée comme héros invincible dépend de ta chevelure. » C'était un avertissement. Ces sortes d'étymologies artificielles ornent souvent les récits bibliques. Cf. le nom de גֵּרשון (Gerson) qui est censé venir de גֵר שָׁם « métèque dans un pays étranger » (Exode, II, 22).

Le prestige accordé à la chevelure chez les Sémites ne nécessite aucune spéculation. Les dieux portent toujours leurs cheveux, les rois (dieux sur la terre) sémitiques également ; donc, conclut le peuple, la chevelure récèle une vertu magique. Chez les Grecs, qui considéraient l'anthropomorphisme des dieux comme un accident arrivé après l'écoulement d'une longue époque, où eux tous avaient la forme d'oiseaux, la chevelure n'eut jamais de prestige. La crinière du lion eût été à même de leur inspirer la même croyance relative à la vertu de la chevelure, mais le lion était un animal rare en Grèce, et la plupart des gens ne l'avaient jamais vu. Le lion abondait en Asie antérieure, surtout dans le Liban et en Palestine, c'est là qu'il est légitime de supposer le berceau de la légende relative à la cheve-

lure, qui n'avait nullement besoin de passer par une *phase solaire* ou *léonine*. Avec la phase solaire tombe de lui-même tout rapprochement avec les signes du Zodiaque, quelle que soit leur origine.

Voici maintenant les remarques de M. R. sur l'épisode du miel.

P. 13. « Dans le récit biblique, le fait que Samson mange du miel n'a pas de sens : c'est un débris, isolé du contexte de la légende primitive. Quelques analogies peuvent être alléguées, mais sous toutes réserves. Il y avait en Grèce un héros, Méliteus, *le Mielleux*, fils de Zeus et d'une nymphe que Zeus avait fait nourrir par des abeilles ; il fonda la ville de Mélite en Phthiotide. Une autre ville de Mélite, en Attique, devait son nom, disait-on, à une nymphe aimée d'Héraclès ; le principal sanctuaire de Mélite était celui d'Héraklès secourable. Ces indices permettent de penser qu'un Héraklès mielleux, pendant, même à cet égard, du Samson cananéen, n'était pas inconnu de la fable grecque. Le vieux dieu grec Aristée était le fils de la nymphe Cyrène, qui dompta un lion en Libye et qu'on peut, par suite, considérer comme une lionne ; or, on racontait qu'Aristée, ayant eu le malheur de perdre ses abeilles, en avait fait naître de nouveaux essaims des entrailles de taureaux sacrifiés. Il y a donc quelques apparences de relation, même en dehors du pays de Canaan, entre le lion, Héraklès et les abeilles. Mais ce ne sont là, je le répète, que des lueurs, des indices peut-être décevants. Ajouterai-je qu'on a découvert dans l'île de Malte (*Mélite*) une mosaïque romaine inexpliquée, où j'ai cru reconnaître une Dalila phénicienne coupant les cheveux d'un Samson phénicien ? Si cette interprétation était prouvée, ce serait, comme on dit, trop beau ; aussi je me contente de la rappeler en passant, espérant qu'un plus habile que moi résoudra l'énigme, ou me donnera raison. »

L'exposé plaît et instruit ; voyons s'il mène au but.

On commence par une appréciation personnelle : « Le fait que Samson mange du miel n'a pas de sens. » J'avoue que depuis que j'étudie les écrits hébraïques avec la logique commune, j'admire ce fait comme une trouvaille géniale de la part du narrateur. Au point de vue de l'art, l'éventrement du

lion n'a été inventé que pour que les abeilles puissent y faire du miel et que ce miel soit mangé par Samson et par ses parents, sans que ces derniers se doutent d'où il venait, ce qui fournit l'occasion de poser aux convives philistins la fameuse devinette : « Du mangeur est sorti la mangeaille et du féroce est sortie la douceur », qui fut la cause de toute la tragédie. Retrancher l'épisode du miel, ce serait séparer la tête du corps et découper l'épine dorsale en vertèbres détachées, de façon qu'il n'en reste qu'un amas informe de chairs affaissées ! Or, ce n'est pas d'une pareille *horreur* que peut être sortie la figure héroïque de Samson. Qu'on le répète au nom d'une théorie quelconque, j'y perds mon latin.

Les analogies que le savant auteur allègue sous toutes réserves paraîtront, très vraisemblablement, plus importantes aux lecteurs. Deux héros grecs portent le nom de Méliteus « le Mielleux », l'un fils de Zeus et d'une nymphe que Zeus avait fait nourrir par les abeilles, l'autre, fils d'Héraklès secourable et d'une nymphe au nom incertain ; le premier fonda la ville de Mélite, en Phthiotide, le second une ville de Mélite, en Attique. N'est-il pas manifeste qu'un Héraklès mielleux, pendant, même à cet égard, du Samson cananéen, était connu de la fable grecque ? Je fais abstraction d'Aristée et de ses abeilles, qui appartiennent spécialement à l'orphisme, mais j'attribue une valeur considérable à la mosaïque romaine de l'île de Malte, où le savant archéologue a reconnu une Dalila phénicienne coupant les cheveux d'un Samson phénicien. Cette interprétation est d'autant plus précieuse que la scène nous ajoute un troisième Mélite géographique et, ainsi que le dit le sage Ḳohelet, « un triple cordon ne se rompra pas si vite ». Une confirmation extérieure vient s'y joindre. La mosaïque appelle mon attention sur le naufrage de saint Paul près de l'île de Malte, où la vie de tous les voyageurs fut sauvée. Le narrateur fait la remarque que voici : « Nous étant ainsi sauvés, nous reconnûmes que l'île s'appelait Malte » (Actes des Apôtres, XXVIII, 1). On a depuis longtemps reconnu que le narrateur entend faire allusion au mot *Malte*, en grec Μελίτη, qui signifie en hébreu « salut » (פְּלֵיטָה = מְלֵטָה), de מלט « sauver ». Au temps où les Actes des Apôtres ont été écrits, le phénicien avait presque

disparu sur le bord occidental de la Méditerranée, et l'étymologie n'a pu venir qu'à l'idée d'un juif palestinien ou au moins d'un juif qui avait fait ses études dans une école rabbinique de Palestine, où l'hébreu était encore une langue vivante, mais aucunement à un homme, juif ou non-juif, dont la langue maternelle était l'araméen et qui n'avait pas fréquenté l'École rabbinique, et cela pour ce motif irréfutable que la langue araméenne ne connaît pas le verbe *mlṭ*, מלט, et que les papyrus d'Éléphantine, qui sont du ve siècle av. J.-C., ne l'ont pas non plus. Pour désigner une île, il est de toute évidence que le sens de « lieu de refuge et de salut » convient parfaitement et doit être primitif. Cependant, pour les Hellènes, le nom Μελίτη signifiait, sans le moindre doute, « l'île mielleuse », ce qui est bien différent de « refuge, salut ». L'ancien nom propre phénicien a été accepté, mais on l'a interprété en grec. Cela nous permet d'appliquer la même évolution aux deux villes Μελίτη de l'Hellade continentale : fondées par les Phéniciens sous le vocable de « lieux de refuge », elles reçurent des Hellènes le sens de « lieux mielleux », qui est absurde en la circonstance. Dans les anciens cercles mythologiques, on a fabriqué deux héros tutélaires, Μελιτευς « le mielleux », mais le fait que le principal sanctuaire de la Mélite attique était celui d'Héraklès *secourable* semble venir d'une réminiscence du sens primitif du nom original, « lieu de salut », car le « secours » est la première condition du « salut ». Un adjectif *meliṭi* (מְלְטִי) serait très régulier en phénicien et en hébreu. Cf. כְּרֵתִי et פְּלֵתִי, *Kerêthi* et *Pelêthî*.

On le voit, le sentiment archéologique de M. R. est solidement appuyé ; l'énigme est résolue.

P. 15-16. « Ceci me ramène à la légende de Samson, où l'épisode qui suit celui du lion est l'affaire du mariage et de l'énigme.

« Manoaḥ descend chez les Philistins pour convenir des noces de son fils ; on prépare un festin, auquel trente Philistins sont conviés. « Je vais, dit Samson, vous proposer une énigme ; si vous devinez, je vous donnerai trente tuniques et trente robes, sinon, vous me donnerez trente robes et trente tuniques. » Et Samson proposa l'énigme suivante : « Du

mangeur est sortie la mangeaille, et du féroce est sortie la douceur ? » Les Philistins, après s'être donné bien du mal pour deviner, gagnèrent la jeune femme de Samson, qui se fit confier le secret de l'énigme et le communiqua aux gens de son peuple. Le septième jour, avant le coucher du soleil, ils dirent : « Qu'y a-t-il de plus doux que le miel, et qu'y a-t-il de plus féroce que le lion ? » Samson reconnut qu'il avait été trahi et, « saisi de l'esprit divin », il descendit à Ascalon, y tua trente hommes, s'empara de leurs dépouilles et les donna à ses commensaux. Puis il se retira chez son père ; sa femme fut mariée à l'un des compagnons ou garçons d'honneur qu'on avait adjoints à Samson.

Cette histoire n'a de sel qu'à cause de celle qui précède, l'épisode du lion et du miel ; mais il tombe sous le sens que Samson ne pouvait proposer une énigme se rapportant à un fait particulier ignoré de tous. Il faut donc admettre que, dans une rédaction antérieure, l'énigme visait un fait réel ou supposé, mais connu, celui de l'origine léonine des abeilles. Nous étions déjà arrivés à conclure qu'il s'agissait d'une superstition analogue à celle qui fait le mythe d'Aristée dans Virgile ; en voilà une preuve nouvelle, et une preuve aussi que les rédacteurs successifs de la légende l'ont sottement et maladroitement défigurée. Le dernier rédacteur est sans doute responsable de l'invention de l'esprit divin, qui saisit Samson et lui fait commettre trente assassinats et autant de vols. La légende primitive était probablement *amorale*, le rédacteur sacerdotal, en essayant de la moraliser, l'a rendue foncièrement *immorale*. N'insistons pas. »

Nous dirons, au contraire : insistons-y beaucoup, parce que tout est intéressant ici.

Nous avons montré plus haut que l'épisode du lion et du miel n'est que l'introduction martiale des hauts faits accomplis par le héros pour délivrer son peuple de la servitude des Philistins, et que sa force physique était chose secondaire pour le narrateur. Elle ne résidait pas dans la structure de son corps, mais dans sa chevelure consacrée à Yahwé. Samson combat les Philistins après avoir combattu et vaincu un jeune lion, comme David combat et vainc le géant philistin

Goliath après avoir tué un lion. C'est un procédé de poésie épique. L'épisode du miel fournit le prétexte de la discorde entre Samson et les ennemis d'Israël, qui espéraient gagner le héros de leur côté, parce qu'il épousait une de leurs filles. Il est juste de dire que « Samson ne pouvait proposer une énigme se rapportant à un fait particulier ignoré de tous », mais il a suffi de savoir que les abeilles s'établissent dans n'importe quelle cavité, même dans celle d'un corps animal, pourvu qu'elle se trouve près d'un lieu abondant en fleurs. Or, la ville de Timna (Thamna), où habitait la jeune fille, était entourée de jardins (Juges, XIV, 5). Le détail du miel était connu des parents de Samson, qui en avaient mangé, et il va de soi que, par eux, les parents de la jeune fille en ont pris connaissance et l'ont même regardé comme de bon augure pour le prochain mariage. Même de notre temps on se serait amusé d'un pareil incident. Ce que personne ne savait, c'est que ce miel venait du corps d'un lion tué par le nouveau marié lors même de sa première visite pour demander la main de la jeune fille. Cela était encore difficile à deviner, parce que la provenance léonine du miel n'avait jamais été constatée dans leur région. Le récit vu sous cet aspect, on se passe entièrement du mythe d'Aristée et on ne commet pas la faute d'affirmer en public que les rédacteurs successifs de la légende l'ont *sottement et maladroitement défigurée*, comme si ces péjorations successives étaient choses démontrées ou seulement démontrables.

Jusqu'ici M. R. se tient dans les limites étroites de la critique scientifique et esthétique ; nous regrettons profondément que les propositions suivantes le montrent à nous lancé dans le domaine théologique et faisant une scène terrible au dernier rédacteur. Le dernier rédacteur, ce pelé, ce galeux, « est sans doute responsable de l'intervention de l'esprit divin qui saisit Samson et lui fait commettre trente assassinats et autant de vols ». Trente assassinats, vraiment? J'aime à croire qu'une nouvelle lecture du texte donnera à M. Reinach l'orientation perdue. Depuis quarante ans Israël soupirait sous le joug pesant et avilissant des Philistins ; les tentatives d'insurrection qui n'ont pas pu manquer chez des tribus vivant dans une liberté complète depuis plusieurs années, avaient été étouffées dans le

sang (II Samuel, XIII, 1). Yahwé fait surgir chez les Danites un héros capable de donner du fil à retordre aux ennemis victorieux et oppresseurs (*ibid.*, XIV, 5), et on trouve que l'intervention de l'esprit divin (XIII, 25; XIV, 6, 19, 14) a fait commettre au héros trente assassinats et trente vols sur ces braves Philistins? Et le sang de milliers de patriotes israélites versé par ces ennemis ne compte donc pour rien et n'exige pas de représailles? Est-ce que le seul soupçon que les Philistins peuvent être venus de Crète prête à ceux-ci le privilège d'immunité à l'égard des barbares? Du reste, Samson est encore quitte à bon marché : on ne lui compte pas les trois mille spectateurs dont il a causé la mort dans le théâtre de Gaza, sans parler de ses victimes précédentes. En réalité, l'adjonction de l'intervention de l'esprit de Dieu n'a pas voulu moraliser le récit de Samson qui, sans être certainement cananéen, est entièrement *amoràl*, mais de là à être « *foncièrement immoral* » la distance est grande.

P. 16-18. « Vient ensuite l'épisode des renards. Samson veut reprendre sa place de mari auprès de sa femme; mais le père de celle-ci, qui est remariée, l'en empêche et lui offre sa seconde fille. Là-dessus, Samson, furieux, attache des torches aux queues de trente renards, y met le feu et les lâche parmi les blés des Philistins. Ceux-ci, apprenant que Samson leur a fait tant de mal pour venger une injure qu'il a reçue de son beau-père, font périr celui-ci dans les flammes avec sa fille. Pour se venger à son tour, Samson fait un grand carnage des Philistins.

Aux *Cerealia* célébrées à Rome, le 19 avril, on lâchait dans le cirque des renards à la queue desquels étaient fixés des flambeaux. A Cerseoli, au pays des Eques, on enveloppait des renards avec des bottes d'épis et d'herbes, on y mettait le feu et on les laissait courir à travers les champs. Ce sont là de vieux rites agraires, que les anciens ne comprenaient plus en les pratiquant encore. Ovide raconte que le fils d'un villageois de Cerseoli, ayant pris un renard, l'enveloppa de chanvre et l'approcha, par imprudence, du foyer; le renard prit feu, s'échappa et, dans sa fuite, embrasa les moissons. Ce serait en souvenir de ce désastre, et par application de la loi du

talion, que l'on brûlerait les renards aux *Cercalia*. Je ne comprends pas comment le P. Lagrange a pu écrire : « L'explication que donne Ovide pouvait fort bien s'inspirer de l'histoire juive. » Il est bien évident, au contraire, que l'histoire juive est l'écho d'un vieil usage analogue à ceux que décrit Ovide et à d'autres qui existent encore aujourd'hui. La coutume de brûler des renards aux fêtes de la Saint-Jean existe même en France ; en France et en Allemagne, le renard est comme le génie de la moisson, dont la mise à mort a peut-être pour but de fertiliser le sol. Il est possible que l'incendie de quelques carrés de blé par des renards (solaires ?) portant des torches à la queue ait été un rite prophylactique : en sacrifiant la partie, on s'imaginait préserver le reste des ardeurs plus redoutables de la Canicule. C'est la vieille idée populaire de la vaccination, qui a été laïcisée par le génie de Jenner. J'incline à croire que le Samson cananéen, dieu ou héros d'un culte solaire, était considéré comme l'inventeur de ce rite cru bienfaisant ; les rédacteurs juifs ont expliqué par une vengeance, d'ailleurs stupide, la survivance d'une superstition. Ovide devait en faire autant six siècles plus tard. »

Remarques. Samson fut d'autant plus furieux que sa femme avait épousé un des convives du festin, contre qui il avait perdu sa gageure. Il attache des torches aux queues de trente renards, nombre égal à celui des convives qui ont profité de sa déconfiture. Le renard, symbole de la ruse et dévastateur des vignes et des champs, gîte près de ces lieux productifs que le lion fréquente aussi lorsqu'il pense y faire une bonne aubaine avec le bétail qu'on y mène brouter dans les terrains mis à découvert par la moisson. Le narrateur égaie ses lecteurs par la scène qu'il imagine. Samson ne met pas personnellement le feu, lui incendiaire, fi ! Il confie la vilaine besogne aux rusés renards qui se brûlent la queue en l'accomplissant ; c'est une bonne parodie à l'adresse des trente jeunes Philistins qui ont cru spirituel de lui faire l'injure qui va leur coûter cher. En réalité, la besogne de prendre trente renards vivants, de leur attacher les queues l'une à l'autre, en y plaçant un flambeau et de les mener ainsi liés dans les champs de blé, puis d'allumer les flambeaux et de laisser courir les animaux ahuris sans

que personne pût empêcher cette équipée, est certes beaucoup moins facile à croire que la mise à mort d'un lion. Le jeune David n'a-t-il pas tué un lion et un ours par-dessus le marché (I Samuel, XVII, 34-37)? L'intention du conteur de dérider le front de ses lecteurs est évidente et on l'accuse d'avoir mal interprété une superstition agraire préhistorique? L'a-t-il seulement connue? Et quand même il l'aurait connue, n'était-il pas libre de se servir de ces éléments pour en agrémenter son récit, sans vouloir expliquer d'une façon quelconque l'origine de la coutume ?

Cependant la coutume de brûler des renards à l'époque de la moisson, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours comme une pratique incomprise, doit avoir une raison d'être. Cette raison n'est pas celle qu'Ovide a donnée, mais, à mon avis, elle n'a aucune relation avec le soleil, ni avec le tabou fertilisateur du sol; ce n'est pas non plus un moyen prophylactique consistant à sacrifier une partie pour préserver le reste des ardeurs plus redoutables de la Canicule. Dans plusieurs communes agraires on a l'habitude d'incendier les tiges des épis qui restent en terre après la moisson, parce que la cendre de la paille est considérée comme un bon engrais et qui a encore l'avantage de ne rien coûter. D'autre part, le feu détruit tous les insectes nuisibles à la moisson : criquets, chenilles, mulots, etc. Quant au renard, il est le plus grand destructeur des vignes et l'implacable pilleur des basses-cours, le paysan a pour lui une haine inextinguible (Cantiques, II, 15; Psaumes, LXIII, 11). Le désir de voir les champs et les vignes délivrés des animaux malfaisants qui en diminuent les récoltes a été personnifié par les actes symboliques précités. A Cerseoli, au pays des Eques, où l'ancien usage s'était conservé dans toute sa pureté, on enveloppait des renards avec des bottes d'épis et d'herbes, on y mettait le feu et on les laissait courir à travers champs » ; à Rome la coutume fut simplifiée : on lâchait dans le Cirque des renards à la queue desquels étaient fixés des flambeaux, et probablement les tuait-on ensuite. Aujourd'hui, en France et en Allemagne, on a coutume de brûler des renards aux fêtes de la Saint-Jean (27 décembre) : c'est plus expéditif ; on ne les torture plus ; les *nationalistes purs* se rattrappent

sur les hommes qui appartiennent aux hérésies nuisibles aux vergers et à la vigne du Seigneur.

Ainsi comprise, cette coutume a pu naître spontanément dans divers pays sans emprunt à un autre pays. Elle peut donc avoir existé aussi en pays sémitique, et notamment en Phénicie et en Palestine, mais de là à conclure que « le Samson cananéen, dieu ou héros d'un culte solaire, était considéré comme l'inventeur de ce rite bienfaisant », une telle hypothèse contient trop d'éléments caducs et foncièrement erronés pour pouvoir se soutenir après mûre réflexion.

P. 18-20. « Les trois épisodes suivants sont des légendes suggérées par l'interprétation populaire de noms de lieux.

« Samson, après son mauvais coup, s'est retiré dans le creux d'un rocher. Les Philistins le suivent et envahissent le pays de Juda. Les hommes de Juda, apprenant la cause de cette expédition, se décident à livrer le héros aux Philistins. Ils le lient avec des cordes neuves et le conduisent vers l'ennemi. Alors « l'esprit divin le saisit », il rompt ses liens, et, ramassant une mâchoire d'âne, frappe mille Philistins ; après quoi il jette la mâchoire à terre, et l'on appela ce lieu *Ramath-Lehi*, ce qui veut dire : *le tertre de la mâchoire*. Il existait en Laconie, au dire de Strabon, un promontoire appelé *la mâchoire d'âne* ; il y a des *dents* dans les montagnes de Suisse, et la toponymie française connaît des dents de Gargantua. Pour expliquer le nom de *mâchoire d'âne*, qu'une analogie fortuite avait fait donner à un rocher, les Cananéens supposaient qu'elle avait servi d'arme à leur Gargantua. Comme ce rocher est beaucoup plus grand qu'une mâchoire, il résulte de là que, dans l'ancienne légende anthropomorphique, Samson devait être un géant ; la Bible n'a pas conservé ce trait, parce que les géants bibliques sont des Cananéens, des ennemis d'Israël, mais elle a conservé des épisodes qui l'impliquent nettement.

Samson a soif ; il invoque l'Éternel, qui fend le rocher et en fait jaillir une source. Cette source s'appelle *la source de l'invocateur à Lehi*. Le texte hébreu prête ici à confusion, mais il en dit assez pour que l'origine de la légende soit évidente.

Samson va voir une courtisane à Gaza ; les Philistins le guettent à la porte de la ville pour le tuer quand il sortira. Mais Samson se lève à minuit, saisit la porte avec ses poteaux, ses battants et sa barre, la charge sur ses épaules et la dépose au sommet de la montagne qui regarde Hébron. Ici le texte ne donne pas le nom de ce sommet, mais il n'est pas douteux qu'il devait s'appeler la *Porte de Gaza*, ou de quelque nom semblable. C'est une histoire à la Gargantua, suggérée par quelque désignation locale ; le folklore français fournit de nombreuses analogies. »

Remarques. Le Samson *juif*, n'ayant pas les sympathies du sévère critique, a fait un « *mauvais coup* » en rossant vertement les Philistins, pour se venger d'eux d'avoir brûlé vifs sa femme et son beau-père, qui n'étaient pas juifs ni polis avec lui ; ici cependant, Samson n'a pas été inspiré par l'*esprit de l'Éternel*. Si un Samson cananéen avait rossé les Juifs pour venger la mort atroce de ses parents d'alliance, on l'aurait déclaré héros *trop généreux*, mais le coup resterait *bon* quand même le dernier rédacteur aurait attribué ce *bon coup* à l'intervention de *Baal Šemeš*.

Le rocher où Samson s'est ensuite retiré se trouve près de la ville judéenne nommée *Etam* ; les Philistins, qui avaient déjà annexé le pays des Danites, envahissent le pays de Juda. Les Judéens alarmés cherchent à s'emparer du héros, qui ne nie pas son acte de vengeance. Samson leur dit : « Jurez-moi que vous ne me tuerez pas et je me rendrai à vous ». Les hommes de Juda lui dirent : « Nous te lierons seulement et nous te remettrons aux Philistins, mais nous ne te tuerons pas ». Ce court dialogue n'est pas signalé par M. R., il doit le regretter, car en y réfléchissant quelques instants, il y eût trouvé comme moi le trait psychologique le plus irrécusable en faveur de l'origine juive de notre héros. En Samson se manifeste pour la première fois cet instinct de solidarité active entre les tribus d'Israël, qui n'a pas tardé à évoluer en corps politique unifié sous le gouvernement d'un roi. Quelques années auparavant, les Éphraïmites se proposent de brûler vivant Jephté et sa famille (comme le font ici les Philistins au beau-père de Samson), parce qu'il ne les a pas appelés à

s'associer à lui pour faire ensemble la campagne heureuse contre les Ammonites et la querelle dégénère en bataille féroce, qui coûte la vie de quarante-deux mille combattants aux Éphraïmites vaincus, et plusieurs milliers d'hommes, cela va sans dire, aux Galaadites vainqueurs (Juges, XII, 2-6). Les Judéens ne menacent Samson de le brûler avec sa famille que s'il ne se rend pas à eux et le héros ne massacre personne parce qu'ils veulent le remettre à ses ennemis mortels. Il leur demande seulement de ne pas commettre un acte de violence contre sa personne, pour qu'il n'aie pas à sévir contre eux. C'est la voix du sang commun qui fait agir ainsi les deux parties. La transformation d'un Samson cananéen en Samson juif n'aurait jamais pu créer une situation psychologique aussi touchante et aussi difficile à résoudre. Samson ne peut donc être qu'une *création* originale et profondément juive.

Les cordes avec lesquelles Samson est lié sont neuves (cf. XXVI, 11), spécifiées plus loin comme « cordes encore humides, non sèches » (*ibid.*, 7), l'insistance sur ce détail fournit une bonne présomption en faveur de l'unité de la narration. D'autre part, la fréquence de cordes humides atteste l'extension de la culture du chanvre dans la région. L'inscription hébraïque dernièrement trouvée à *Gezer*, en Judée, non loin de la Philistide, signale particulièrement l'époque de la moisson du chanvre.

On n'a pas besoin d'aller en Laconie, en Suisse et en France pour trouver la désignation de *mâchoire* appliquée à un rocher. *Leḥi* « mâchoire » semble être la vraie prononciation du nom du puits près duquel un ange serait apparu à Hagar fugitive (Genèse, XVI, 14) : au lieu de « Puits au vivant de l'apparition » (בְּאֵר לַחַי רֹאִי) qui n'a pas de sens, il faut traduire « Puits de la *mâchoire* de l'apparition » (בְּאֵר לְחִי רֹאִי), c'est-à-dire « puits du rocher à forme de mâchoire où eut lieu l'apparition ». Cela rend fort improbable la supposition que, pour les Cananéens, Samson devait être un géant comme Gargantua. Notons à ce propos que le Samson biblique n'est pas grand mangeur. Si d'après l'analogie des « *dents de Gargantua* », les « *dents de Samson* » sont encore à découvrir, les *dents* rocheuses ne manquent pas en Palestine. Dans le territoire de

Benjamin, Jonathan, fils du roi Saül, passe pour attaquer les Philistins envahisseurs entre deux *dents de rochers* (שְׁנֵי הַסֶּלַע), dont l'un s'appelait *Boṣêṣ* « saillie » (?), l'autre *Sené* « épine ». Les noms remontent vraisemblablement à l'époque cananéenne, mais n'ont rien à faire avec des géants.

J'ignore pourquoi Samson transporta la porte de Gaza si loin et pourquoi spécialement dans la direction de Hébron. « Porte » ou « double Porte » est du reste le nom d'une ville judéenne (שַׁעֲרַיִם Josué, XV, 36). Notre texte a probablement perdu une proposition motivante.

Sur Dalila.

P. 20. « Comme Héraklès, Samson a beaucoup de goût pour le sexe : il tombe amoureux de la Philistine Dalila. Les Philistins la prient d'arracher à Samson le secret de sa force et lui promettent une grosse somme d'argent comme prix de sa trahison. Samson, pressé par Dalila, commence par de fausses confidences. « Si, dit-il, on me liait avec sept cordes fraîches et humides, je perdrais ma force et deviendrais semblable à un autre homme. » Les princes philistins fournissent les cordes à Dalila, qui attache Samson, tandis que des hommes, apostés par elle, attendent dans la chambre à côté. Puis elle lui dit : « Les Philistins viennent te surprendre, Samson ! » Et il rompt ses liens comme de l'étoupe à l'approche du feu. La même histoire se répète deux fois, avec le même résultat. Sur quoi le commentateur de la Bible de Cambridge ne peut s'empêcher d'observer : « Un homme moins égaré (*foolish*) que Samson aurait vu tout de suite dans quelle intention Dalila l'interrogeait et se serait affranchi des dangereuses fascinations de la tentatrice. » Assurément, bon Prud'homme. Remarquez que Samson brise ses liens trois fois ; ce sont toujours des liens d'une nature différente. Ce rythme ternaire est d'un emploi continuel dans les contes ; il faut être un théologien arriéré pour voir ici de l'histoire. »

Remarques. Le savant critique a laissé le nom de la femme sans aucune observation, cela valait cependant la peine, étant le seul nom de femme de tout l'épisode. En hébreu le verbe

dalâl (דָּלַל) signifie « se trouver dans un état très bas, matériellement et moralement ». Cf. דללו וחרבו יארי מצור « les étangs de l'Égypte ont extrêmement baissé et se sont desséchés » ; Psaumes, LXXIX, 8 כִּי דַלּוֹנוּ מְאֹד « car nous sommes dans une extrême misère » ; inscription de Mêša', l. 17, le dieu Ešmun est qualifié de « prince saint qui exauce le misérable » (שר קדש ענה דלל). Il n'est pas douteux que, dans notre conte, le nom *Dalila* (דְּלִילָה) a la même signification, tout comme le simple adjectif דַּל, (f. דַּלָּה), mais dans le sens péjoratif de « *la misérable* ». Un nom pareil n'a pu être donné à cette femme que par le narrateur hébreu, car entre les Cananéens et les Philistins il n'a jamais existé de haine de race. Ce nom suppose l'originalité juive de la scène de la trahison, comme aussi de la scène suivante, qui se termine par la mort du héros. Le narrateur tient, d'autre part, à montrer une connaissance exacte de la Philistide, en nommant le ruisseau du lieu où habitait la traîtresse et qui s'appelait *naḥal-Šorêk* « ruisseau sifflant (?) ». Si la lecture *Šorêḳ* est primitive, le conteur a pu y voir un présage de cet appel aux ennemis, étant donné que le verbe *šaraḳ* désigne couramment l'idée d'appeler des gens postés ailleurs, même des ennemis (Isaïe, V, 26 ; VII, 18).

Les Philistins promettent à Dalila une grosse somme d'argent si elle apprend de Samson le secret de sa force (בַּמֶּה כֹּחוֹ גָדוֹל) et avec quoi il faut le lier pour qu'ils puissent le torturer (וּבַמֶּה נוּכַל לוֹ וַאֲסַרְנֻהוּ לְעַנּוֹתוֹ), en lui infligeant des peines déshonorantes (sens impliqué par le verbe עַנּוֹת). Maîtres de son secret, ils pourraient tuer le héros pendant son sommeil, mais ils tiennent à l'avoir vivant entre leurs mains et à l'accabler de peines infâmantes qui rejailliront sur tous les Hébreux, et, bien entendu, sur leur dieu national Yahwé ou Yaho. Cette dernière perspective a stimulé la générosité des princes philistins, qui ajoutèrent à la somme ronde et considérable de mille sicles pour chacun d'eux un cadeau *extra* de cent sicles également pour chacun.

Dalila est pressée de ramasser le trésor qui lui vient si inopinément. En femme sans scrupule elle joue la candeur. Cajolant son époux, elle lui dit à brûle-pourpoint : « Dis-moi, je te prie, par quoi ta force est-elle si grande et avec quoi faut-il qu'on te lie

pour te torturer ? » C'est la répétition exacte du vœu de ses ennemis mortels, mais c'est précisément l'énormité de cette demande qui fit croire à Samson que Dalila plaisantait. Comme il fallait donner une réponse qui parût vraisemblable à sa maîtresse, il donna celle qui sera, tout à l'heure, commentée. Tout amoureux, à la place de Samson, aurait agi comme lui, je ne parle pas de ceux qui sacrifient follement leur vie, mais de ceux qu'une lueur de réflexion n'a pas quittés, et j'y comprends aussi bien les théologiens que leurs adversaires.

La réponse de Samson s'inspira du premier événement de sa brouille générale avec les Philistins : les Judéens l'avaient attaché avec deux cordes nouvelles et il les avait déchirées à la vue de ses ennemis. Il répondit donc : « Si on me liait avec *sept* cordes fraîches et encore humides, je perdrais ma force et je deviendrais semblable à un autre homme. » Il a déjà trop parlé, car d'une part il a, par simple vanité, augmenté plus du triple le nombre des cordes, d'autre part, il a révélé aux autres que sa force n'est pas comme celle des géants, substantielle à son corps, mais est due à une cause secondaire, qui peut disparaître à tout instant. Cette faiblesse l'a perdu.

Suivons le plan d'action de la femme. L'opération est bien celle du ligotage que l'on rencontre souvent dans les contes populaires et jusque dans les jeux modernes des enfants. Les contes sont logiques : la femme ensorceleuse est liée la première par l'homme fasciné, qui ne tarde pas à la délier avec force caresses ; ensuite la femme lie l'homme et le remet à l'ennemi. Les critiques ont étrangement méconnu que ce ligotage préliminaire de Dalila a seul pu faire croire à Samson que c'était un divertissement et une lubie de belle femme. Par une considération de dignité, le narrateur biblique a supprimé cette scène intime que tout homme qui admettait le bon sens naturel du héros national devinait de lui-même. Samson brise ses liens trois fois, et ils sont toujours d'une nature différente, car c'est un jeu domestique, et dans la solitude de la steppe on le reprend souvent et on le varie autant qu'on peut.

Complétons notre récit en remarquant que le jeu du ligotage ne contient aucun élément mystique ou astral. Il ressort du sentiment instinctif qui voit dans le symbole un représen-

tant réel de nos sensations. Le ligotage signifie un attachement psychique profond de deux ou plusieurs personnes l'une à l'autre. Le tissage mutuel des cheveux dans le même métier symbolise la résolution d'unifier tous les intérêts et de ne les séparer jamais. Quand Samson accomplit ce dernier geste, la coquine Dalila prenait les dernières mesures pour mener à bien sa félonie.

P. 21. « Enfin Dalila, fatiguée d'être trompée par son amant, l'excède au point qu'il lui révèle son secret. « Jamais rasoir n'a touché ma tête, car je suis voué à Dieu comme *nazir* depuis le sein maternel ; si l'on me coupait les cheveux, je perdrais ma force. » Alors Dalila endort Samson sur ses genoux et, ayant appelé un barbier, fait couper les sept boucles de sa chevelure ; puis elle fait entrer les Philistins. Samson croit en vain pouvoir se défendre, mais sa force l'a abandonné. Les Philistins lui crèvent les yeux, l'emmènent à Gaza, le chargent de chaînes et le forcent à tourner la meule dans sa prison. Quelques rabbins de Palestine, au temps de saint Jérôme, croyaient que le travail imposé à Samson avait été d'une tout autre nature, et Bayle s'est fort amusé de cette hypothèse. Mais on a d'autres exemples d'esclaves et de captifs condamnés à tourner la meule ; le seul intérêt de l'explication des rabbins, c'est qu'elle fournit, je crois, le plus ancien exemple de l'idée qu'un géant pourrait être employé à l'amélioration de l'espèce humaine. Cette idée n'est pas si sotte qu'on ne doive en saluer l'apparition, il y a tout juste quinze siècles de cela. »

Remarques. « Dalila, nous dit-on, *fatiguée d'être trompée* par son amant, l'excède, etc. ». On aurait été plus près de l'exactitude en disant : « La traîtresse Dalila, impatiente de toucher la grosse somme promise comme prix de sa trahison, l'excède, etc. ». Depuis qu'elle s'est entendue avec les princes, c'est elle qui le trompait abominablement. Puis, qu'aurait-elle fait si à sa demande de savoir « Par quoi ta force est si grande ? » Samson avait répondu : « Dis-moi par quoi ta beauté est si grande et je te dirai d'où vient ma force ». Elle aurait nécessairement répondu : « Je ne sais pas », et il aurait répliqué : « Je ne sais pas non plus », et le colloque embarrassant aurait pris fin. Plusieurs siècles plus tard, Jésus-Christ,

importuné par les princes des prêtres et les sénateurs du peuple juif qui lui demandaient « par quelle autorité il fait ces choses et qui lui a donné ce pouvoir ? », leur ferma la bouche au moyen de la demande captieuse : « Dites-moi d'où vient la mission de Jean-Baptiste et je vous dirai d'où vient mon pouvoir? » (Matthieu, XXI, 23-27.) Samson, — juge en Israël, censé ou réel — était, je crois, capable de donner une semblable réponse. J'incline même à croire que cette réponse a été donnée par le Samson primitif, mais que le narrateur biblique a préféré dramatiser l'action en allongeant les luttes intérieures de l'amant trahi par la femme *étrangère* (Juges, XIV, 3). Il met donc dans la bouche de Samson une réponse qui contient l'aveu que sa force vient d'une cause accidentelle, et qu'il connaît cette cause. Les autres détails sont modelés sur le premier ligotage. Quand Dalila apprend la vraie cause, elle endort Samson sur ses genoux et fait couper les sept boucles de sa chevelure par un barbier ; elle ne les coupe pas elle-même, de peur d'être broyée par son amant s'apercevant de la trahison. Enfin, Samson ayant les yeux crevés, et chargé de chaînes, est forcé de tourner la meule en prison, ce qui est un travail d'esclave. Job (XXXI, 10) dit : « Si j'étais injuste envers quiconque, que ma femme tournât la meule pour un autre homme et que des étrangers la déshonorent » ; un aggadiste facétieux fit le rapprochement visé par M. R. On n'a pas besoin d'un géant pour l'amélioration de l'espèce humaine, l'effet est atteint par le simple croisement des races. En Amérique c'est l'opinion générale et plusieurs physiologistes sont de cet avis. Comme coutume nationale, elle existait naguère chez les Kunamas et les tribus nomades au nord de l'Abyssinie.

P. 22. « L'élément religieux de cet épisode est interpolé. Les commentateurs prétendent à l'envi que Samson a violé le contrat intervenu entre lui et Dieu, que la force de Samson ne résidait pas dans ses cheveux, mais dans son alliance avec Yahwé. Cela pourrait être vrai, si Samson, à la prière de Dalila, avait coupé ses cheveux lui-même ; mais elle les fait couper à son insu, pendant son sommeil ; quand ils seront repoussés, Samson retrouvera sa force. C'est donc que cette

force est magique ; idée populaire dont il subsiste beaucoup de traces, et que l'aspect de certains animaux, comme le lion, le taureau et le cheval, a pu suggérer de tout temps. Le port des cheveux longs est resté une insigne de royauté et de puissance ; les indigènes des îles de la Sonde étaient convaincus qu'on leur enlevait toute vigueur en les tondant ; les rois chevelus des Goths et des Francs pensaient de même. Il n'y a pas longtemps, lorsque les tribunaux européens jugeaient des sorciers et des sorcières, on croyait si bien que leur force résidait dans leurs poils qu'on les rasait entièrement avant de les livrer à la torture ; une fois rasés, privés de leur force magique, ils ne résisteraient pas aux tourments et confesseraient leurs iniquités. L'inquisiteur Spenger se contentait de raser la tête des femmes accusées de sorcellerie, mais son bon collègue Cumanus fit raser de pied en cap 41 femmes avant de les faire monter sur le bûcher. On disait en Écosse que Satan lui-même, du haut de la chaire d'une église, avait rassuré ses adeptes en les assurant qu'il ne leur arriverait aucun mal tant que leurs têtes seraient garnies de cheveux. C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut chercher l'explication de la chevelure magique de Samson, dépositaire de sa force surhumaine ; cela n'a rien à voir avec le nazirat, au terme duquel le *nazir* consacre sa chevelure à Dieu. Mais le rédacteur sacerdotal ne pouvait s'accommoder d'une histoire magique ; obligé d'en conserver les données essentielles, qui nous permettent de la restituer aujourd'hui, il a fait intervenir l'Éternel et le vœu du *nazir* dans un vieux conte cananéen qui les ignorait. »

Remarques. Si l'élément religieux est interpolé, que reste-t-il de cet épisode ? On a oublié de nous le dire. Dès sa première entrevue avec Samson Dalila sait qu'il porte de longs cheveux et que, par conséquent, c'est là que réside sa force. Cette croyance pouvait encore moins être ignorée des princes philistins, qui n'avaient qu'à inviter Dalila à couper la chevelure de Samson pendant qu'il dormait. Pour le fond, si ce sont les cheveux qui produisent la force chez les hommes, pourquoi ne produisent-ils pas le même effet chez les femmes ? celles-ci ne les coupent jamais. Les Cananéens devaient se le demander, comme tous les autres peuples qui croient bien à

la magie, mais non pas à la magie des cheveux. Le seul exemple des indigènes des îles de la Sonde montre justement combien cette croyance est peu répandue. Les rois des Goths et des Francs ont pu penser ainsi de *leurs* cheveux, mais n'ont certainement pas attribué un pouvoir magique aux cheveux des *autres*. En Europe cette croyance vient uniquement de notre récit, mal compris, car il s'agit ici d'un cas exceptionnel, d'un *nazir* à vie, né d'une mère *nazira*, et dans le but particulier de sauver Israël de la tyranie des Philistins (Juges, XIII, 5). Il faut rectifier les exagérations : Samson n'était pas consacré à Dieu, ses passions l'attestent assez, mais les commentateurs qui prétendent que les cheveux jouent un rôle secondaire dans le récit de Samson ont évidemment tort, comme le montre M. R., et comme je l'ai depuis longtemps établi dans mes études bibliques.

P. 24-25. « Cependant les cheveux de Samson ont repoussé. Les Philistins célèbrent une fête au temple de Dagon et font paraître Samson pour les divertir (on ne dit pas comment ; dom Calmet croit que Samson dut se livrer à des *singeries*). Le temple était rempli d'hommes et de femmes ; tous les princes philistins s'y trouvaient et, sur le toit, environ trois mille personnes. Samson, appuyé aux deux colonnes du milieu du temple, adressa une prière à l'Éternel : « Daigne te souvenir de moi ! Daigne me rendre assez fort pour que je fasse payer d'un seul coup mes deux yeux aux Philistins ! » Et, pesant sur les deux colonnes, il ébranla le temple qui s'écroula, de sorte qu'il fit périr plus de Philistins en mourant qu'il n'en avait tué pendant sa vie. Ses frères et toute sa famille vinrent pour emporter son corps, et l'ensevelirent dans le sépulcre de son père Manoaḥ.

« Ici encore, l'invocation à Dieu est une interpolation, puisque le principe de la force nouvelle de Samson réside dans ses cheveux qui ont repoussé. Ce dernier trait est seul authentique ; il devait faire partie de la légende cananéenne. Cette légende était d'ailleurs moins illogique que celle de la Bible, puisqu'elle représentait Samson comme un géant ; quelle que fût la construction supposée du temple de Dagon, un géant seul pouvait ébranler à la fois les deux colonnes qui le supportaient par le milieu. »

Remarques. La fête célébrée par les Philistins eut lieu peu de temps après la capture de Samson, c'était à la fois une fête publique et religieuse, le début d'une époque de sécurité pour les habitants si longtemps alarmés par les incursions d'un rôdeur dangereux, le triomphe du dieu philistin Dagon sur le dieu des Hébreux, Yahwé, qui inspirait et protégeait ouvertement les méfaits du paladin danite. La phrase introductoire : « Cependant les cheveux de Samson *ont repoussé* » n'est pas exacte, car elle peut induire à l'idée erronée que Samson était déjà chevelu, même plus chevelu que les autres hommes, pendant ce dernier épisode. Plus conforme à l'état réel du conte est la phrase textuelle : « Les cheveux de sa tête *commençaient* à pousser de nouveau aussitôt qu'il avait été rasé » (וַיָּחֶל שְׂעַר רֹאשׁוֹ לְצַמֵּחַ כַּאֲשֶׁר גֻּלָּח, *ibid.*, v. 22) ; c'est comme on dit : « La plaie commençait à se cicatriser aussitôt qu'elle apparut ». Le conteur est sincèrement convaincu qu'un *nazir* rasé, en contravention à la loi, ne peut obtenir aucune faveur de la part de Yahwé ; l'idée est très poétique : il faut que l'illégalité rituelle, comme l'impureté corporelle et l'iniquité morale, disparaisse de la vue sainte de l'Éternel (Deutéronome, XXI, 22-23 ; Isaïe, I, 16, *passim*), autrement aucune réconciliation n'est. Au jour de la conclusion, il était loin d'avoir une chevelure de *nazir*, mais il n'avait pas davantage la *rasure illégale* dont la vue irritait le dieu national. La traduction *rapide* que j'examine voile importunément la profonde pensée du narrateur hébreu.

Dom Calmet avait raison de croire que Samson dut se livrer à des *singeries* ; la connaissance qu'il avait du procédé en usage dans l'inquisition *chrétienne* lui en a donné l'idée. Tout, accoutrement, procession et attitude, y était calculé à ridiculiser les victimes devant la masse populaire. Étant dans les souffrances des yeux crevés et exposé aux huées du public, Samson demande à la divinité la grâce d'être assez fort pour faire payer d'un seul coup ses deux yeux aux Philistins. Dieu consent à abréger les souffrances atroces du héros bien coupable, mais malgré tout, champion et libérateur de son peuple. Il meurt en héros, après avoir jeté la consternation parmi les Philistins qui ont été obligés de donner quelques

années de répit aux tribus israélites : sa famille, probablement à prix d'argent, emporta son corps et l'ensevelit dans la sépulture de son père. Un héros cananéen *judaïsé* n'a pas de père *juif* et n'a nullement besoin de reposer dans le même tombeau. Le conteur a-t-il été grassement sondé par un héritier du bonhomme Manoaḥ, pour organiser un pèlerinage fructueux au tombeau de Samson de pacotille afin de se faire un beau revenu annuel ?

Encore un mot : La conception de Samson comme un géant dans la légende araméenne, dit M. R., était « *moins illogique que celle de la Bible* » ; il paraît que la forme simple *était plus logique que celle de la Bible* et ne suffisait pas, parce qu'elle laissait encore à penser que la Bible a encore une parcelle de logique. C'est le langage irrité d'un sectaire, et non celui d'une critique pondérée. Je le regrette pour M. Reinach.

En résumé.

P. 28-30. « Ce qu'il y a proprement de juif dans l'histoire de Samson est interpolé. C'est un vieux cananéen, dont le héros bienfaisant, qui finit par être un héros souffrant, est un Hercule ou un Gargantua. Entre autres bienfaits, le héros donne naissance aux abeilles, et imagine un rite — celui des renards ardents — pour préserver la moisson des ardeurs excessives du soleil. Le récit falsifié et souvent contradictoire de la Bible a pour objet de sanctifier une légende païenne, où l'élément magique domine, à l'exclusion de tout élément religieux ou moral. Les prêtres ont *judaïsé* les légendes de Canaan, comme les prêtres catholiques devaient *christianiser*, dans les Vies des saints, les légendes des héros grecs. Mais la compilation a été si mal faite, les raccords sont si évidents, qu'il est possible de restituer en partie l'original. Le Samson cananéen est le fils du Ba'al de Beth-Shemesh ; cette localité, dont le nom signifie *temple du Soleil*, est voisine du lieu où la Bible place la naissance de Samson. Le nom de Samson signifie : « le petit soleil », ce qui convient parfaitement au fils d'un dieu solaire. Mais le mythe de Samson n'est pas solaire à l'origine, on y distingue encore les éléments d'une

fable animale transformée par l'anthropomorphisme. Avant d'être un géant à forme humaine, Samson fut un lion à la puissante crinière, considérée comme le siège de sa force. Le lion devint plus tard le symbole du dieu solaire, parce qu'il avait commencé par être le dieu lui-même. Le ciel aussi avait ses animaux sacrés, comme en témoigne l' « immense roue » du Zodiaque ; le soleil était le lion céleste. Quand le jour vint où l'on se figura les dieux comme célestes, il y eut un chassé-croisé ; mais à l'époque romaine encore, dans les temples du dieu solaire d'Héliopolis, un lion vivant recevait les hommages des fidèles, comme représentant du dieu inaccessible que le lion avait jadis incarné. »

Résumé contradictoire.

a) Tout est proprement juif dans l'histoire de Samson, rien n'y est interpolé.

b) La supposition que c'est un vieux conte cananéen manque de toute base scientifique.

c) Le héros juif n'est pas bienfaisant, mais bon patriote.

d) Il finit par être un héros souffrant, par suite de sa faute ; c'est par cela seul qu'il ne ressemble déjà pas à Hercule ou à Gargantua.

e) Hercule exécuta ses fameux *travaux*, contraint par son frère Eurysthée ; Samson est guidé par une impulsion puissante que les poètes hébreux appellent l'*esprit de l'Éternel*.

f) Samson n'a pas donné naissance aux abeilles, il les a découvertes, par hasard, dans le squelette du lion qu'il avait tué quelque temps auparavant.

g) Samson n'a pas institué un rite religieux ; l'incendie de la moisson des Philistins par les renards symbolise sa haine pour les ennemis de son peuple.

h) C'est à la fois injuste et inconvenant d'accuser le conteur juif de falsification d'une légende païenne dont l'existence n'est qu'une pure hypothèse indémontrable.

i) Historiquement, il est inexact de dire que les légendes des héros grecs ont été *christianisées* dans les *Vie des saints*,

Jésus est un héros magique, et sa naissance rappelle les autres parthénogénies du paganisme.

j) Tous les hébraïsants capables de comprendre les fines nuances de l'hébreu classique, ne douteront pas de l'unité du récit de Samson, tout en y sentant l'existence de quelques lacunes. Mais il n'y a aucune contradiction. On les invente dans le but de pouvoir y faire place à des spéculations mal fondées.

k) Le conte de Samson ne montre aucune relation avec le soleil ; le sens du nom, savoir « petit soleil », est aussi insignifiant que les noms Débora « abeille », Barak « éclair », *Nahaš* « serpent », et dans d'autres noms analogues ; ce sont des figures choisies arbitrairement par les parents de l'enfant, et qui ne comportent aucune idée mythique.

l) Si Samson était un petit soleil mythique, ses parents Manoaḥ et sa femme devaient être à une époque quelconque les anthropomorphismes du couple céleste du soleil, ce qui est d'autant plus ridicule que l'épouse du Soleil, loin d'être stérile, est la mère d'une foule d'autres divinités.

m) Supposer qu'avant d'être un géant, Samson, le disque du soleil, fut un lion à la puissante crinière, considérée comme le siège de sa force, a autant de vraisemblance que les sauts funambulesques que Voltaire fait faire au géant Candide d'une planète à l'autre, dans un de ses romans philosophiques.

n) Affirmer que « le lion devint plus tard le symbole du dieu solaire parce qu'il avait commencé par être le dieu lui-même, comme en témoigne le lion du Zodiaque », c'est céder à l'entrain d'une théorie séduisante, en dépit du bon sens commun. Les signes qui composent le Zodiaque sont inconnus du commun du peuple ; les Grecs mêmes ignoraient les animaux du Zodiaque jusqu'au VIe siècle avant l'ère vulgaire.

o) Le culte du lion à Héliopolis de Syrie copie celui d'Héliopolis d'Égypte et de Léontopolis, la ville principale de ce nom, dont le dieu tutélaire fut le lion. Ra, le dieu égyptien du soleil, porte sur la tête le disque solaire, et nullement un lion.

Dans son second travail, M. R. montre qu'il y a dans le récit du port de la croix par Simon de Cyrène (Marc, XV, 21, et passages parallèles des autres évangélistes) une polémique tacite contre une doctrine hérétique antérieure. Marc raconte : « Ils le conduisirent dehors pour le crucifier ; et ils contraignirent un passant qui arrivait des champs, un certain Simon de Cyrène, le père d'Alexandre et de Rufus, de porter la croix de Jésus. » En contradiction avec Synoptiques, Jean, XXIX, 16-17, laisse porter sa croix à Jésus seul, et ne parle pas de Simon de Cyrène. Les commentateurs se sont efforcés en vain d'expliquer ce silence de Jean, ainsi que, d'autre part, la mention nominale des deux fils de Simon dans la version de Marc. Or « ce récit, observe avec raison M. R., est inadmissible : 1° parce que nous n'avons pas d'exemples de soldats requérant un passant inoffensif pour lui faire porter la croix d'un condamné ; 2° parce que la condamnation obligeait le condamné à porter le *patibulum* lui-même ; 3° parce que le fait de Jésus marchant au supplice, suivi d'un homme qui porte sa croix, est la confirmation d'une parole de Jésus lui-même, qui se trouve dans les trois synoptiques : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se charge de sa croix et me suive ! » (Marc, VIII, 35 ; Matth., XIV, 24 ; Luc, IX, 24). Aucun des apôtres n'a vérifié cette parole, mais Simon de Cyrène l'a vérifiée. Un fait qui vérifie une parole biblique est souvent édifiant, mais n'est jamais historique. » Marc a dû trouver Simon de Cyrène, d'Alexandre et de Rufus, dans la tradition qu'il a mise en œuvre ; mais l'histoire de la réquisition de Simon par les soldats ne peut avoir été inventée pour diminuer Simon, lui enlever le mérite d'avoir seul confirmé la parole de Jésus et de lui avoir tendu, dans sa détresse, une main secourable. Le savant auteur aime à croire que les noms des fils de Simon manquaient à la rédaction de Marc que lisaient les deux autres synoptiques, et qu'ils furent ajoutés au texte de Marc par quelque rédacteur qui savait que Simon de Cyrène avait eu deux fils. L'explication classique a raison, quand elle fait remonter à Rufus et à Alexandre l'origine de tout l'épisode. Qu'il soit historiquement vrai ou faux, c'est par eux qu'il a dû être raconté, à la gloire de leur père ; si Marc le défigure et

s'il refuse tout mérite au juif Simon, c'est qu'il a pour cela des motifs graves que nous commençons à entrevoir. Marc passait pour avoir été le secrétaire de Pierre; or les Actes (apocryphes) de *Pierre et d'Andrée* parlent de Pierre, André, Matthieu, *Alexandre et Rufus*, qui vont ensemble dans la ville des anthropophages. Un autre secrétaire de Marc, nommé Glaukias, les accompagnait, et c'est de ce Glaukias (ou de ses écrits) que l'hérétique Basilide prétendait tenir une histoire selon laquelle *Simon de Cyrène avait été crucifié en lieu et place de Jésus*, que pendant le crucifiement, Jésus, sous les traits de Simon, était à l'écart et se moquait des bourreaux. Photius, parlant des actes apocryphes des apôtres, qu'il attribue à Leucius Charinus, écrit : « Il imagine beaucoup de fables absurdes sur la croix ; le Christ n'aurait pas été crucifié, mais un autre à sa place, et il se serait moqué des bourreaux. » Dans les *Actes de saint Jean*, au moment de la crucifixion, le disciple aimé s'enfuit sur le mont des Oliviers et se réfugie dans une caverne ; là il est rejoint par Jésus lui-même qui lui dit : « Jean, pour la multitude qui est là-bas à Jérusalem, je suis mis en croix, percé de lances, abreuvé de vinaigre et de fiel, mais à toi je dis la vérité, etc. ». Enfin, voici la formule d'abjuration des Manichéens qui voulaient rentrer dans le sein de l'Église : « J'anathématise ceux qui disent que N. S. J.-C. a souffert en apparence et qu'il y avait un homme sur la croix, un autre ailleurs qui se tenait debout et riait, comme si le premier souffrait à sa place. » On peut rappeler à ce propos que, suivant saint Augustin, ancien manichéen lui-même, les Actes apocryphes des apôtres étaient reçus parmi les Manichéens comme argent comptant.

M. R. conclut que cette singulière histoire était connue des évangélistes, ou du moins de Marc et de Jean, qui en ont tenu compte et l'ont combattue chacun à sa manière, parce qu'ils la jugeaient avec raison dangereuse pour la doctrine chrétienne. Tout ce que nous pouvons supposer, en l'absence de témoignages précis, c'est que les partisans de la survie de Jésus, le faisaient vivre pendant onze ou douze ans encore au milieu de ses disciples ; tel serait le fondement de la chronologie d'Alexandre, évêque de Jérusalem, vers l'an 210, qui

disait avoir tiré ses indications chronologiques des « Documents apostoliques » conservés dans la bibliothèque de Jérusalem (naissance de Jésus, 9 ; baptême, 46 ; mort, 58).

La réflexion suivante termine cette étude si documentée :

« Si la mort de Jésus sur la croix avait été un fait historiquement avéré, on concevrait difficilement que les fils du seul témoin oculaire, du juif cyrénéen Simon, alors établi à Jérusalem, eussent pu trouver la moindre créance en la niant. En somme, ils paraissent avoir affirmé deux choses : que leur père Simon avait été mis en croix par les Romains ; qu'il l'avait été par erreur, à la place de Jésus. Le premier fait est sans doute historique, mais importe peu ; le second est invraisemblable. Mais les considérations qui précèdent sont loin de venir à l'appui de l'opinion commune sur la crucifixion de Jésus ; quelque étrange que cela puisse paraître antérieurement à la triple version qui l'affirme, nous en distinguons une qui la nie. »

Je voudrais me permettre quelques observations : La parole de Jésus à propos de la croix n'a pas été vérifiée par Simon de Cyrène, car la phrase : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi qu'il se charge de (lit. « qu'il porte ») sa croix et me suive », *sa croix* signifie « sa propre croix » ; cela résulte indubitablement de la phrase suivante : « car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui *perdra sa vie* pour l'amour de moi, la retrouvera. » Marc est plus clair : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive. » Luc précise plus encore : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix tous les jours et qu'il me suive. » Jésus veut que le disciple soit toujours prêt à se sacrifier pour l'amour de lui, et Simon de Cyrène n'a fait dans tous les cas, que porter la croix du Maître, lui-même restant sauf et sain. Il y a loin d'une pure complaisance momentanée à un sacrifice de la vie. Aucun évangéliste n'a donc pu voir dans l'acte de Simon une *vérification* de la parole antérieure de Jésus. Si *vérification* il y a, ce serait celle de l'histoire d'Isaac, qui porta lui-même le bois qui devait le brûler.

D'autre part, l'admission du martyre de Simon me paraît

très importante en conséquences, surtout si son supplice eut lieu à la même place et le même jour que celui de Jésus. Les fils de Simon faisaient de leur père le *vrai vérificateur* de la parole du Maître et le premier martyr de la foi nouvelle ; les hérétiques, qui ne croyaient pas à la résurrection, prétendaient que *par erreur*, Simon fut crucifié à la place de Jésus, et que Jésus se tint à côté et rit de la gaffe de ses bourreaux. Il y a même lieu de conjecturer que ce *rire*, en apparence choquant dans la circonstance, vient de la nécessité de rappeler aux croyants que Jésus a vérifié l'histoire d'Isaac dont le nom (*yiṣĕḥaḳ*, יצחק) signifie « il rit ». Chose curieuse, ce patriarche reçoit ce nom, selon la Bible, du *rire* de Sara, sa mère, alors qu'on lui annonçait qu'elle aura un fils. L'aggadiste hérétique a supposé que le *rire* a été *vérifié* par Isaac lui-même lorsque, près d'être immolé, il fut substitué par un bélier (Genèse, XXII, 13). Cet aggadiste savait l'hébreu, et cela nous fait connaître l'origine juive de l'hérésie.

Passons à une autre énigme : Simon était un personnage connu, mais ses relations avec Jésus sont ignorées ; risquons une conjecture. Le onzième apôtre porte le nom de Simon, mais pour le distinguer de Simon Pierre, le chef de l'association, on ajoute une épithète restée obscure : Grec et Vulgate ont Κανανίτης ou Καναναῖος ; Cananaeus, Chananaeus « le Cananéen » ; Luther a Simon *von Kana* ; « Cananéen » ne convient pas à l'époque, *Kanacus* pour *Kananaeus* rencontre une difficulté épigraphique ; encore pire est la lecture des modernes en prenant le supposé καναῖος pour la transcription de l'araméen קַנְּיָא « Simon le zélateur » : il faut absolument un nom de lieu. Si on suppose que ὁ Καναναῖος est une corruption de ὁ Κυρεναῖος remontant à la forme araméenne קְרֵנָיָא, devenue ensuite קנניא, nous touchons Simon de Cyrène dans la proximité immédiate de Jésus parmi ses apôtres enregistré dans l'Évangile. Les *Actes de Pierre et d'André* auraient donc recueilli une bonne tradition en faisant d'Alexandre et de Rufus les compagnons de Pierre en même temps que de Glaukias, dont la fonction de secrétaire chez Pierre était attestée par les deux secrétaires précités ; et Glaukias fut l'informateur de Basilide. Alexandre et Rufus proclament alors que leur

père, connu sous l'appellation de Simon de Cyrène, fut le seul apôtre qui suivit Jésus à Golgotha, et qu'il y fut même crucifié à sa place, d'abord dans le but de laisser vérifier par Jésus la figure biblique d'Isaac qui *rit* après avoir été en danger de mort ; ensuite dans celui d'accomplir à la lettre la parole du Maître : « Celui qui perdra sa vie pour l'amour de moi, la retrouvera. » Je pense, comme M. Reinach, que « cette histoire a été connue de saint Marc, qu'elle était familière à ses lecteurs au point qu'il ne pouvait l'omettre entièrement, mais qu'il a fait effort dans un intérêt doctrinal, pour en réduire le plus possible la portée. » Voici comment il a agi en détail : 1° Dans la liste araméenne des noms des apôtres il a, au moyen du léger changement de ר en נ, transformé dans la transcription grecque Simon de Cyrène en Simon le Cananéen, de sorte que pour les lecteurs hellénistes et hellènes Simon de Cyrène ne fut jamais apôtre de Jésus ; 2° Dans la parole de Jésus citée plus haut, il interpole les mots « et de l'Évangile » et la formule ainsi « et celui qui se perdra pour l'amour de moi et de l'Évangile, se sauvera » ; n'étant pas apôtre, Simon de Cyrène n'a pas prêché l'Évangile ; 3° En relatant la marche à Golgotha (Marc, XV, 21) il écrit : « Ils le conduisirent dehors pour le crucifier ; et ils *contraignirent un passant qui revenait des champs, un certain Simon de Cyrène, le père d'Alexandre et de Rufus*, de porter la croix de Jésus. » Tous les termes soulignés ont leur portée : Simon fut contraint de porter la croix de Jésus et ne la porta pas de bonne volonté ; il revenait des champs et ne se trouvait là que par hasard ; c'était un quiconque, un *certain* homme ; c'est ce quiconque qui est le père d'Alexandre et de Rufus, propagateur intéressé de ladite hérésie. Les autres synoptiques copient à peu près le texte de Marc, relèvent la contrainte de Simon, mais omettent ses fils qui ne s'attachent à rien ; Jean, enfin, passe sous silence toute l'histoire, et, conformément à la coutume romaine, laisse porter la croix au condamné lui-même.

Les luttes du jeune christianisme orthodoxe contre les nombreux sectaires qui s'appuyaient sur des traditions différentes de celles admises par les évangélistes sont restées pendant longtemps impénétrables, des recherches sagaces comme

celles de M. S. Reinach commencent à en dissiper l'obscurité. Je m'estimerais heureux si mes remarques additionnelles présentées ci-devant peuvent y contribuer d'une manière quelconque.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

The Messages of the Bibles. THE MESSAGES OF THE POETS. The books of Job and Canticles and some minor poems in the Old Testament, with introductions, metrical translations, and paraphrases, by NATHANIEL SCHMIDT, M. A. Professor of Semitic Languages and Literatures in Cornell University. New-York. Charles Scribner's sons. 1911.

Une bonne traduction des poèmes bibliques par un philosophe doué d'un grand talent littéraire se lit toujours avec plaisir et profit, même après avoir lu toute la littérature à laquelle ils ont donné antérieurement naissance. M. Nathaniel Schmidt, professeur des langues et littératures sémitiques à la Cornell University de New-York, possède à un degré éminent ces rares qualités, et le présent volume a déjà, depuis des mois, obtenu les suffrages de nombreux lecteurs. Il forme le septième volume de la série dite *Messages of the Bible*, qui, loin de la suppléer, veut être seulement « *an aid to the reverent, appreciative, and enthusiastic readings of the Scriptures*, en leur servant un COMMENTAIRE ORIGINAL ET POPULAIRE ». Les tendances de l'auteur sont franchement critiques et rationalistes. Je dois me borner à dire quelques mots sur la date fixée au poème de Job. La prose du livre de Job (prologue et épilogue) est, dit-il, probablement écrite au v[e] siècle avant J.-C. ; l'efficacité attribuée aux sacrifices, l'absence de tout sacrifice de péché, l'ignorance de la centralisation du culte, la défense de sacrifier à une autre place que l'une choisie ou par un autre sacerdoce que celui du sanctuaire central, car les papyrus d'Éléphantine qui sont de cette époque ont montré qu'un état similaire dominait alors chez les Juifs de cet île.

Même en Judée, avant Ezra et Néhémie, un homme vivant sur la limite de l'Idumée, près des anciens sanctuaires du Negeb, a pu tracer un ordre rituel qui a graduellement disparu de la capitale, sans y introduire des idées et coutumes nouvelles ; la mention des Chaldéens peut être œuvre d'antiquaire ; les historiens qui ont écrit en exil les Livres des Rois ignorent encore la personne de Satan développé sans doute sous l'influence du dualisme perse. J'omets les arguments moins importants qui suivent ; je me contente de remarquer que les nouveaux papyrus d'Éléphantine publiés en 1911 modifient entièrement nos vues sur ce sujet. Ainsi que je l'ai démontré dans mon commentaire sur ces nouveaux documents, les Juifs d'Éléphantine étaient les descendants d'anciens éphraïmites amenés en Égypte pendant l'invasion du roi égyptien Šisaḳ sous le règne de Roboam, fils de Salomon (ɪxᵉ s. av. J.-C.). Le rituel coutumier des Ėphaïmites ne connaissait pas les lévites et employait la '*Ola* (holocauste) également comme sacrifice de péché, absolument comme agit Job (*Revue sémitique*, 1911, p. 486-497). Par contre, le prologue parle de la razzia faite par des bandes chaldéennes dans les terrains des fils de Jacob, cela ne peut être qu'un fait d'actualité. Tout porte à croire que ce sont les mêmes bandes qui, après avoir dévasté la Judée (II Rois, XXIV, 2), ont poussé leur pillage jusque dans une partie de l'Idumée, qui était alors l'alliée de Juda contre les Babyloniens. A ce moment le poème de Job tout entier a pu être composé par un poète jérusalémite comme œuvre de fiction, où les sages Iduméens jouent un beau rôle. Quelques années plus tard, les Iduméens sont devenus les ennemis les plus acharnés d'Israël, et cette haine inextinguible a duré jusqu'au règne de Jean Hyrcan, qui les convertit au judaïsme. L'époque babylonienne seule convient au poème de Job, et il est en tout cas de 100 ans antérieur à Eschyle (556 à 425 av. J.-C.).

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

LE LIVRE D'ISAÏE

(Suite.)

CHAPITRE XXVI

1. En ce jour on chantera cet hymne dans le pays de
Juda :
(Yah) est pour nous une ville forte,
Il assure le salut des murs et remparts.
2. Ouvrez les portes pour que puisse entrer
Un peuple juste, gardien de la loyauté.
3. L'esprit de celui qui s'appuie (sur toi), tu le préserves :
(A lui) la paix, la paix, car il a confiance en toi.
4. Mettez votre confiance en Dieu toujours,
Car en Yah-Yahwé (vous avez) un roc éternel.
5. Car il a humilié ceux qui siégeaient haut,
La cité altière, il l'a abaissée,
Abaissée jusqu'à terre,
Couchée dans la poussière ;
6. Les pieds la foulent,
Les pieds de l'humble,
Le talon des faibles.

∴

7. La voie du Juste est droiture ;
(O Dieu) intègre, tu aplanis le sentier du juste !
8. Même sur la voie de tes jugements,
O Yahwé, nous espérons en cela ;
A ton nom et à ton souvenir
(Va) le désir de (notre) âme.
9. De tout mon être j'aspire à toi durant la nuit,
De toute la puissance de l'esprit qui est en moi, je te recherche le matin ;
Car lorsque tes jugements éclatent ici-bas,
Les habitants du globe apprennent la justice.
10. Que le méchant soit retranché,
Il n'a pas appris la justice ;
Au pays de la droiture il poursuit ses méfaits
Et ne considère pas la majesté de Yahwé.
11. Ta main est dressée, ô Yahwé, ils ne l'ont pas aperçue.
Puissent-ils, pour leur confusion, voir ton zèle pour ce peuple !
Puisse le feu dévorer tes adversaires !
12. Fonde la paix parmi nous, ô Yahwé,
Puisque aussi bien (les fruits de) toutes nos actions sont ton œuvre.
13. Yahwé, notre dieu, des maîtres autres que toi nous ont dévorés,
Mais, grâce à toi, c'est ton nom seul que nous invoquons
14. Les morts ne revivent point,
Les ombres ne se relèvent pas ;
Car tu as sévi et tu les a détruits
Et effacé d'eux tout souvenir.
15. Mais tu as ajouté [des maux] au peuple, ô Yahwé,
Tu en as ajouté au peuple, dont tu es honoré ;
Puis tu t'es éloigné aux confins de la terre.
16. Yahwé, dans la détresse, ils pensaient à toi,
Ils se répandaient en prières silencieuses,
Et (malgré cela) ton châtiment les atteint !

17. Comme une femme enceinte au point d'accoucher
Se tord, jette des cris dans ses douleurs,
Ainsi nous étions à cause de toi.
18. Nous avons conçu, nous avons été en travail,
Nous n'avons enfanté que du vent ;
Nul secours n'a été apporté au pays
Et ceux qui dominent le monde ne sont pas tombés.
19. Si tes morts revenaient à la vie
Si les cadavres des tiens ressuscitaient !
(Nous dirions :) « Réveillez-vous et entonnez des cantiques,
Vous qui dormez dans la poussière !
Car, pareille à la rosée (qui vivifie) les plantes est sa rosée ;
Par lui la terre laissera échapper les ombres. »
20. Va, mon peuple, retire-toi dans tes demeures
Et ferme les portes derrière toi ;
Cache-toi un court instant,
Jusqu'à ce que la bourrasque ait passé.
21. Car voici Yahwé qui sort de sa résidence
Pour faire expier leurs méfaits aux habitants de la terre ;
La terre va mettre au jour le sang qui l'a baignée
Et elle ne dérobera plus aux regards les victimes qu'elle a reçues.

Commentaire

1. Troisième chant populaire commémorant la destruction d'une ville ennemie pourvue de hautes murailles (v. 5). Cette fois les vainqueurs sont les humbles et les pauvres (v. 6), c'est-à-dire les Judéens. Au temps d'Isaïe, avant l'invasion de Sennachérib en Judée, qui eut lieu dans la 14e année du règne d'Ézéchias, ce roi n'avait à son compte que des victoires continues sur les Philistins (II Rois, XVIII, 8). Les annales de Sennachérib nous apprennent en outre que le roi Padi d'Accaron fut retenu prisonnier par Ézéchias à Jérusalem. Ce fait historique, qui n'est pas mentionné dans le livre des Rois, répand un jour inattendu sur le sens et la composition

de notre chapitre, si méconnu et si audacieusement émietté par l'exégèse moderne. Le chant proprement dit commence v. 1*b* et finit au verset 6, mais Isaïe l'a fait suivre d'une prière à lui, inspirée par la terrible crise qui a secoué la Judée depuis la destruction du royaume d'Éphraïm jusqu'au départ de Sennachérib. Cette nouvelle explication donne finalement la raison pour laquelle cette prière est accompagnée du groupe XXVII, 1-5, qui intéresse l'Égypte ; éclaircissons d'abord les détails.

1*a*. En ce jour-là on chantera (m. à m. « sera chanté » יוּשַׁר, *Hophal*, unique dans la Bible) cet hymne dans le pays de Juda. L'expression בְּאֶרֶץ יְהוּדָה, qui ne se trouve dans la bouche d'aucun prophète, relève l'intérêt spécial que la défaite infligée aux Philistins par Ézéchias avait pour la sécurité future de la Judée. Elle semblait inaugurer un règne de paix et de prospérité ininterrompues (IX, 5-6), mais les progrès de l'Assyrie dans le reste de la Syro-Phénicie, et surtout son installation définitive dans l'ancien royaume d'Éphraïm devaient tenir la Judée plusieurs années sous la menace d'une guerre de vie et de mort avec ce colosse invincible.

1*b*. (Yah) est pour nous une ville forte (עִיר עָז־לָנוּ, mieux עִיר עֹז לָנוּ), non pas « nous avons une ville forte » ; la piété prophétique ne regarde les murs et les forteresses qu'avec une répugnance marquée (II, 15-16 ; Michée, V, 13-16, *passim*) : c'est Yahwé seul qui est le protecteur de Jérusalem ; les murs et les remparts (חוֹמוֹת וָחֵל), c'est lui qui en fait un moyen de salut (ישועה ישית). L'idée est développée dans LX, 18, וקראת ישועה חומתיך, et la construction dans ושמתי פקדתך שלום (*ibidem*, 17) « pour magistrature je te donnerai la paix ». La traduction de Duhm : « Nous avons une ville forte, pour la protection il crée des murs et des remparts » (*Starke Stadt haben wir, zum Schutz schafft er Wälle und Wehr*) exprime le contraire de la conception prophétique et empêche l'intelligence du verset suivant. Pour l'antipathie contre les murs de fortifications, cf. Deutéronome, XXVIII, 52, où le blâme est exprimé par אֲשֶׁר אַתָּה בֹּטֵחַ בָּהֵן : « murs élevés et forts *en lesquels tu es confiant* ». Ne péchant pas par cet excès d'arrogance, Néhémie a solennellement inauguré la construc-

tion des nouveaux murs de Jérusalem par de grandes théories d'actions de grâces (שְׁתֵּי תוֹדֹת גְּדוֹלֹת וְתַהֲלֻכֹת לַיָּמִין מֵעַל לַחוֹמָה ; Néhémie, XII, 31).

2. Ce verset nous fixe au sujet de la date de notre cantique. Le sens est d'une clarté parfaite : « Ouvrez les portes, pour que puisse entrer un peuple juste, gardien de la loyauté. » L'ordre : « Ouvrez les portes » suppose évidemment que les portes étaient fermées jusqu'alors ; or les murs de Jérusalem furent abattus par les Chaldéens, qui brûlèrent en même temps les portes de la ville (II Rois, XXV, 10 ; II Chroniques, XXXVI, 19 ; Néhémie, I, 3). Même lorsque, grâce aux efforts de Néhémie, les murs entièrement achevés excitèrent la jalousie de Sanballat et des autres puissants ennemis des Juifs, les battants n'avaient pas encore été fixés aux portes de Jérusalem (Néhémie, VI, 1). Pareilles conditions étant données, notre chantre n'aurait jamais pu dire : « Ouvrez les portes pour que les fidèles y entrent » ; il aurait dit au contraire : « Fermez les portes pour que les infidèles n'y entrent pas ». Inutile d'insister davantage : l'application de notre chant à la victoire de Jean Hyrcan sur Samarie ne tient pas debout ; le mystère disparaît au contraire quand on se place dans la première année d'Ézéchias. On sait que ce roi, sincèrement dévoué au yahwéisme, a, dès son occupation du trône, donné l'ordre d'ouvrir les battants des portes du temple de Yahwé (פתח את דלתות בית יהוה), qui, après avoir été contaminé par diverses idoles, avait été finalement fermé sur l'ordre de son père Achaz (II Chroniques, XXVIII, 24).

פִּתְחוּ שְׁעָרִים « Ouvrez les portes » du temple de Yahwé, si longtemps fermé, pour que le peuple qui est resté fidèle à son culte puisse y entrer et faire ses dévotions (ויבוא גוי צדיק שומר אמונים) ; la variante נֹצֵר אֱמוּנִים qualifie Yahwé de gardien de ses fidèles (Psaumes, XXXI, 24).

3. L'esprit (יֵצֶר) de celui qui s'appuie (סָמוּךְ) sur toi, tu le gardes (תִּצֹּר) ; (à lui) la paix, la paix, qui est le bien le plus précieux. Il mérite cette protection, car il a confiance en toi (כי בך בטוח).

4. Le poète recommande la confiance infinie (עדי עד) aux fidèles ; le motif כי בְּיָהּ יהוה צוּר עולמים est habituellement tra-

duit « car en Yah-Yahwé vous avez un roc éternel » ; peut-être faut-il lire 'כי [א]ב יה וגו : « Car Yahwé est un père, un roc (protecteur) éternel ».

5-6. Car il a humilié ceux qui siégeaient haut (ישבי מרום), la cité altière (נשׂגבה קריה) il l'a abaissée (ישפילנה) jusqu'à terre, abaissée (ישפילה) jusqu'à terre, couchée (יגיענה) dans la poussière. Les Septante abrègent ce verset et le suivant, non sans en détruire le rythme.

6. Il a tellement abaissé la ville altière que les pieds (רגל collectif) la foulent, savoir les pieds des pauvres (עני coll.), les pas des humiliés, c'est-à-dire d'Israël, qui avait tant de fois été vaincu et foulé par les Philistins.

La critique récente transforme l'histoire pour l'amour de sa thèse macchabéenne. « Combien justifiée est la confiance en Yahwé, cela est montré par la destruction de « la ville très élevée. » Que cela voulût dire Samarie, le lecteur devait le comprendre, יֹשְׁבֵי מָרוֹם fait allusion aussi par l'assonance au nom שֹׁמְרוֹן, de même אַרְמוֹן זֵדִים XXV, 2. Samarie était une ville située sur une colline, et ses habitants sont à tous égards « habitants de la hauteur »... Au v. 5, XXV, 12 forme un doublet abrégé et corrompu, qui en rapporte la teneur à Moab et transforme l'annonce en une allocution. Dans 6, רגל doit être biffé selon les Septante comme dittographie... Les humbles et les pauvres sont les Juifs ; cf. XIV, 30, 32 ; ils foulent aux pieds la ville schismatique ; cf. Malachie III, 21 ss. (*Wie berechtigt das Vertrauen auf Jahwe ist, zeigt die Zerstörung « der hochragenden Stadt ». Dass Samarien gemeint ist, musste der Leser verstehen.* יֹשְׁבֵי מָרוֹם *spielt auch lautlich an den Namen* שֹׁמְרוֹן *an, wie* אַרְמוֹן זֵדִים XXV, 2. *Samarien war auch eine auf einem Hügel gelegene Stadt und ihre Bewohner in jeder Hinsicht « Bewohner der Höhe »... In* 6 *ist* רֶגֶל *nach* LXX *als Dittographie des folgenden Wortes zu tilgen... die « Niedrigen » und « Armen » sind die Juden vrgl* XIV, 30, 32, *sie treten die schismatische Stadt mit Füssen vgl Mal* III, 21.)

Nous opposons les plus fermes réserves à la singulière idée que, grâce à l'assonance (?) de *marom* « élévation » avec *armon*

« palais », tout lecteur saura qu'un roi nommé Jean Hyrcan, qui n'est pas mentionné dans le chant, a détruit la ville de Samarie, qui se nommait à cette époque *Šameraïn* שְׁמְרַיִן en araméen et *Samarcia* en grec. Littéralement שֹׁמְרוֹן est transcrit Σομόρων (VII, 9).

Nous demandons, en outre, pourquoi le poète n'a pas nommé clairement le roi vainqueur et la ville détruite : Jean Hyrcan a mené ouvertement le siège de cette ville.

Nous demandons, de plus, pourquoi le poète cache la victoire gagnée par Jean Hyrcan et ses fils sur les armées grecques accourues au secours des Samaritains ?

Nous doutons enfin que la qualification de « pauvres et humbles » s'adapte bien aux habitants de la Judée pendant le règne de Jean Hyrcan (de 136 à 106 av. J.-C.), qui est précisément l'époque la plus prospère de la dynastie macchabéenne. D'après le souvenir des rabbins contemporains de Jésus, la prospérité était alors si grande que les Lévites cessèrent de réciter dans le temple le psaume XIV, qui offre un sombre tableau des défaites de l'armée juive sur les champs de bataille contre les païens (T. B. Soṭa, p. 47).

7-12. Prière pour la récompense des justes et la punition des méchants.

7. Le caractère vrai de ce verset a été méconnu par les opérateurs chirurgicaux de l'École, d'après lesquels la teneur de 7-10 serait : « Bonheur aux justes, mais aux impies pas de pitié, s'ils n'apprennent rien par les jugements de Dieu. » (*Die zweite Strophe* v. 7-10 : « *Den Gerechten Glück, aber den Gottlosen keine Gnade, wenn sie aus Gottes Gerichten nichts lernen !*) Le v. 7 est interprété comme suit : « Le sentier... des justes est rectitude, c'est-à-dire court dans la plaine, ne mène pas à chute et péril, mais au but heureux ; cf. Psaumes, I, 6. יָשָׁר est une variante non offerte par les Septante, et oiseuse, de מֵישָׁרִים, et doit être biffé : la voie du juste, tu l'aplanis. » (« *Der Pfad der Gerechten ist Geradheit* » *d. h. läuft in der Ebene, führt nicht zu Fall und Gefahr, sondern zum glücklichen Ziel vgl Ps.* I, 6. יָשָׁר *ist als von* LXX *nicht gebotene und überflüssige Variante zu* מֵישָׁרִים *zu tilgen : des Gerechten Bahn ebnest du.*)

Nous nous garderons bien d'arracher l'épithète יָשָׁר et nous entendons par לצדיק et par ישר des qualificatifs de Yahwé, qui est toujours juste et équitable (צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא Deutéronome, XXXII, 4) : « La voie du Juste est rectitude (= conforme à la rectitude); (c'est toi, ô) Équitable ! qui vas aplanir le sentier du peuple juste, c'est-à-dire de nous, Israël. » Le futur תְּפַלֵּס marque le désir commun d'échapper dorénavant aux dangers qui l'entourent, et. d'un autre côté, de voir le châtiment de ses ennemis; c'est ce dernier désir que décrivent les versets suivants.

8. Nous espérons (קִוִּינוּךָ pour קִוִּינוּךָ) aussi (אַף) voir la voie de tes jugements, comment tu exerceras le jugement, le châtiment (contre les méchants), le désir de l'âme (תאות נפש), de notre âme (va) à ton nom et à ton souvenir (לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ cf. Exode, III, 15).

9. De mon âme (נַפְשִׁי) = de notre âme (נפשנו) j'aspire (= nous aspirons) vers toi la nuit (בַּלַּיְלָה אִוִּיתִיךָ), de tout l'esprit qui est en moi je te recherche le matin (אשחרך, le poète s'identifie toujours au peuple); car lorsque tes jugements (éclatent) ici-bas (לארץ), les habitants de l'univers apprennent la justice, de peur qu'ils ne subissent le sort des méchants ruinés. J'ignore comment les modernes peuvent introduire ici le sens nébuleux de « alors les hommes reconnaissent qui a raison, les Juifs ou leurs adversaires; ils apprennent la vérité de la loi » (*d. h. dann erkennen die Menschen wer Recht hat, die Juden oder ihre Gegner, sie lernen die Wahrheit des Gesetzes*).

לָמְדוּ au passé : chaque fois que (כאשר) tes jugements éclatent (sous-entendu יָבֹאוּ) dans un pays, les autres peuples de l'univers, et à plus forte raison le peuple châtié lui-même, ont appris la justice, sont venus à résipiscence.

10. Marti remarque justement que la considération qu'on croit trouver ici « si l'impie est pardonné, il n'apprend pas la justice » (*wird der Gottlose begnadigt, so lernt er nicht das Recht*) ne convient pas au contexte et se heurte à l'ordre des temps dans les verbes suivants. Je suis moins convaincu par sa propre explication : « Le sens devient

meilleur et les deux lignes deviennent complètes si l'on admet la chute de בל au début (cf. le précédent תֵּבֵל), ainsi : « Ne sera pas pris en pitié l'impie qui n'a pas appris la justice ; dans le pays de la rectitude il poursuit ses méfaits et ne voit pas la majesté de Yahwé. » C'est le contraire du sort des justes, dont la voie mène au but et qui attendent les jugements magnifiques de Yahwé ; l'impie qui n'a pas appris la loi ne trouve pas de pitié, il commet des méfaits dans le pays de la rectitude, c'est-à-dire en Judée (Sibylle, III, 218 ss., 573 ss.), et ne voit pas la majesté de Yahwé. Ce qui rend pire son péché, c'est qu'il a lieu dans le pays de Juda et que, bien qu'il y demeure, il ne reconnaît pas la majesté de Yahwé. Pareils impies sont exterminés en Judée, v. 2. » (*Der Sinn wird besser und die beiden Zeilen vollständig, wenn zu Anfang der Ausfall von* בַּל *(vrgl vorangehendes* תֵּבֵל*) angenommen wird, also : « Nicht wird begnadigt der Gottlose, der das Recht nicht gelernt hat ; im Lande der Gradheit frevelt er und sieht nicht die Hoheit Jahwes. » Das ist der Gegensatz zu dem Schicksal der Gerechten, deren Weg zum Ziele führt und die auf Jahwes herrliche Gerichte harren ; der Gottlose, der das Gesetz nicht gelernt hat, findet keine Gnade, er frevelt im Lande der Gradheit, d. h. in Juda (Sibyll III, 218 ff. 573 ff.) und sieht Jahwes Majestät nicht. Das macht seine Sünde noch ärger, dass sie im Lande Juda geschieht und dass er, trotzdem er dort wohnt, Jahwes Majestät nicht erkennt. Solche Gottlose werden in Juda ausgerottet vrgl v. 2.*)

C'est vraiment malheureux que, malgré les triples répétitions des mots dans ce verset par tous les synonymes imaginables, aucun rayon de clarté n'illumine le sens propre, compréhensible aux non-métaphysiciens. Plusieurs lecteurs studieux demanderont anxieusement au savant commentateur, comme jadis les auditeurs à Jésus : « Jusqu'à quand nous tiendrez-vous l'esprit en suspens ? » (s. Jean, X, 24.) Nous sommes beaucoup moins incrédules que les auditeurs du Christ, dites-nous clairement quels sont ces *impies qui habitent en Juda* (*die Gottlosen die in Juda wohnen*) et qui, malgré cela, multiplient leurs méfaits et ne reconnaissent pas la majesté de Yahwé ; pensez-vous aux Grecs ou à un peuple

païen, dites-le-nous sans voile, carrément. Si vous ne pouvez pas vous décider à faire le choix, dites-le-nous également, car votre indécision sera pour nous une leçon utile, que nous mettrons volontiers à profit dans la suite de nos recherches.

Mais reprenons notre commentaire.

10. Seconde partie de la prière, sujet : le châtiment des méchants. Ce but résulte de tous les verbes suivants, qui spécifient en termes clairs les mauvais actes des impies, à savoir : « ne pas apprendre la justice, commettre des méfaits dans le pays, ne pas voir la majesté de Yahwé ». Grâce à cette base certaine nous pensons, avec Marti, que la considération יֻחַן רָשָׁע « si le méchant est pardonné, il n'apprendra pas la justice » ne convient pas au contexte; mais selon notre sentiment, la leçon בַּל יֻחַן רָשָׁע « le méchant ne sera pas pardonné » est encore trop pâle, par suite de sa forme négative : le contexte vibrant des méfaits commis par le méchant en révolte exige un châtiment radical et la présence d'un verbe qui l'exprime avec la dernière énergie. Je crois donc que la leçon יחן est une ancienne corruption de יתז = יֻתַּז, *hophal* de תָּזַז « retrancher, exterminer », employé au *hiphil* dans Isaïe, XVIII, 5 הסיר התז « il a enlevé, retranché », donc : « Retranché soit le méchant ! il n'a pas appris la justice. »

Dans la phrase suivante la qualité de אֶרֶץ נְכֹחוֹת « pays de droiture » désigne convenablement la Judée, pays qui est habité par le « peuple juste gardant la fidélité » גוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים (v. 2). C'est un nouvel enchaînement voulu par le poète.

Troisième phrase : Le méchant ne voit pas la magnificence de Yahwé, les prodiges qu'il a faits pour le salut de son peuple. גאות rappelle XII, 5, et revient encore XXVIII, 1 et 3 ; le mot est indubitablement isaïque.

11. Yahwé, ta main est déjà levée pour les frapper (רָמָה יָדְךָ), ces méchants ne la voient pas (בל יחזיון) ; qu'ils (la) voient et qu'ils aient honte de leur prétention de pouvoir échapper à ta main. Ce n'est pas une annonce : ils le verront et blêmiront, c'est-à-dire : ils s'apercevront, à leur effroi, de la puissance de Yahwé (*sehen werden sie und erbleichen, d. h.*

sie werden zu ihrem Schrecken die Macht Jahwes erkennen). Le sens jussif est prouvé par l'exclamation יהוה au début du verset, nom divin que certains critiques proclament être un doublet erroné du יהוה de la fin du verset précédent (יהוה *ist aus Versehen von einem Schreiber wiederholt* (*vgl. letztes Wort in v. 10, so* DUHM, CHEYNE). Cf. les autres versets débutant par יהוה (12, 13, 16).

Le composé קִנְאַת עָם inspire à Marti la remarque suivante : « n'est pas le complément de יֶחֱזוּ, mais le sujet de תאכלם et le commencement du nouveau vers ; pour עָם, à cause du צָרֶיךָ suivant, il vaut mieux lire avec CHEYNE עַמְּךָ, cf. Psaumes, LXIX, 10 ; ce mot et צָרֶיךָ doivent être considérés comme les compléments directs des noms subordonnés = « le zèle pour le peuple », c'est-à-dire pour le peuple qui t'est fidèle, « et le feu contre tes adversaires les dévorera, Yahwé ». Yahwé doit être pris au v. 12. Les adversaires de Yahwé sont les adversaires des fidèles, auxquels appartient le poète. » (קִנְאַת עָם *ist nicht Objekt zu* יֶחֱזוּ, *sondern das Subjekt zu* תְּאכְלֵם *und Anfang der neuen Zeile ;* עָם, *wofür man, wegen des folgenden* צָרֶיךָ, *mit* CHEYNE *besser* עַמְּךָ *lesen wird vgl Ps.* 69 10, *und* צָרֶיךָ *sind als Objekte der übergeordneten Nomina zu fassen = der Eifer um dein Volk* », *d. h. um das dir getreue Volk, und das Feuer um deine Gegner wird sie verzehren, Jahwe.* יַהְוֶה *ist aus v. 12 herüberzunehmen. Jahwes Gegner sind die Gegner der Getreuen, zu welchen der Dichter gehört.*) Je doute que la simplicité soit le propre de cette phrase. J'incline à placer אף אש avant קִנְאַת עָם : « et le feu du zèle pour le peuple (d'Israël) les dévorera » ; « les » se rapporte naturellement à tes adversaires, צָרֶיךָ, car l'ennemi d'Israël est immanquablement l'ennemi de son dieu. אֵשׁ קִנְאָה est une figure ordinaire (Ézéchiel, XXXVI, 5 ; Sophonie, III, 8 ; Psaumes, LXXXIX, 9) ; צָרֶיךָ תאכְלֵם, belle inversion poétique de תאכלם צָרֶיךָ.

Groupe 12-19. Prière pour obtenir une période de paix et de sécurité. Israël reconnaît que tous les événements qui se passent dans son pays sont dus à la direction propre de

Yahwé, qui peut leur donner une tournure nouvelle et plus favorable.

12. O Yahwé ! Puisses-tu affermir pour nous la paix (תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ), car toutes nos actions, même celles que nous avons accomplies par notre volonté (כִּי גַּם כָּל מַעֲשֵׂינוּ), c'est toi qui les as faites (פָּעַלְתָּ לָנוּ). Le futur-jussif תִּשְׁפֹּת sonne ici d'un timbre plus respectueux et figure les suppliants dans un état d'abattement plus profond que l'impératif שְׁפֹת ; le pléonastique לָנוּ répétant le לָנוּ précédent intensifie la pièce. C'est l'introduction on ne peut plus convenable de l'exposition qui va suivre. Les modernes n'ont pas saisi le sens réel du verset qu'ils ont aplati, à cause de leur fausse chronologie : « Yahwé anéantira les ennemis, il procure le salut aux fidèles, qui lui doivent aussi tous leurs succès jusqu'ici (! depuis v. 8 il n'est pas question de succès). תִּשְׁפֹּת, dont le sens de « procurer, arranger » ne peut pas être douteux ici en général, est encore inexpliqué dans son sens spécial : « Tu nous accorderas le salut, car tous nos actes aussi tu les accomplis pour nous. » Quels sont ces actes, c'est ce que montre 13, s. : l'éloignement complet des seigneurs hostiles à Yahwé, des seigneurs hormis toi, c'est-à-dire de ceux qui ne se sont pas soucié de Yahwé et de sa loi. On ne doit pas penser à des faux dieux, puisque בעלונו ne peut pas être dit d'eux, mais à des seigneurs étrangers, comme Antiochus Sidète. » (*Jahwe wird die Feinde vertilgen, er schafft den Getreuen Heil, die auch ihm alle ihre bishigen Erfolge zu danken haben.* תִּשְׁפֹּת, *dessen Bedeutung verschaffen, anrichten hier im allgemeinent nicht zweifelhaft sein kann, ist nach seinem speziellen Sinn noch unerklärt : « du wirst uns Heil verleihen ; denn auch alle unsere Thaten hast du uns vollbracht. » Was das für Thaten sind, zeigt* 13 f. : *die gründliche Entfernung der Jahwe feindlichen Herren, der Herren ausser dir, d. h. solcher Herrschaft die nach Jahwe und seinem Gesetz nichts fragten. An Götter ist nicht zu denken, da von diesen* בעלונו *nicht gesagt werden könnte, sondern an fremde Herrscher, wie Antiochus Sidetes.*). Des maîtres qui ignorent Yahwé et la loi ont depuis longtemps

dominé sur Israël, et rien n'indique qu'il soit ici question d'Antiochus Sidète et non pas d'un roi antérieur. Le verset suivant nous fournira une plus sûre orientation.

13. La phrase נַזְכִּיר שְׁמֶךָ fixe la nature précative du verset ; grandes difficultés offrent à la fois le terme vague אֲדֹנִים « seigneurs », qui peut s'appliquer aussi bien aux rois qu'aux dieux étrangers, puis la préposition בְּךָ, qui se relie mal à נַזְכִּיר. Enfin, pour comble d'embarras, le verbe בָּעַל « féconder » nous éloigne de la situation générale et ne convient pas à des ennemis.

Ici, les Septante sont instructifs : Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, κτῆσαι ἡμᾶς· κύριε, ἐκτὸς σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν, τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν « Seigneur, notre Dieu, acquiers-nous ; Seigneur, hors de toi, un autre nous ne connaissons pas, ton nom nous nommons. » Cela revient à l'hébreu :

יהוה אלהינו בעלנו אדני זולתך לא נדע נזכיר שמך

Au lieu de לבד בך ils ont lu לנדע et séparé נדע (א)ל.

Rien qui vaille du côté des critiques modernes, qui supposent la perte de plusieurs mots.

Le mal est cependant remédiable sans rien ajouter au texte reçu. Je transcris, avec deux modifications internes : יהוה אלהינו בְּלָעוּנוּ אֲדֹנִים זוּלָתְךָ לְבָרֶכְךָ נַזְכִּיר שְׁמֶךָ « Yahwé, notre Dieu, bien que des seigneurs autres que toi nous aient avalés, c'est pour te bénir que nous mentionnons ton nom », c'est-à-dire « même au milieu des souffrances extrêmes, au lieu de blasphémer, nous ne faisons que te bénir en invoquant ton nom » ; c'est l'opposé de קִלֵּל בְּמַלְכּוֹ וּבֵאלֹהָיו (VIII, 2). A l'arrivée d'un malheur, le code rabbinique prescrit la bénédiction בָּרוּךְ דַּיַּן הָאֱמֶת « Béni soit le juge incorruptible ».

14. Les seigneurs qui nous ont avalés sont des morts qui ne revivent pas, des ombres (רפאים) qui ne se relèvent point, parce que (כִּי = לָכֵן) tu as voulu les anéantir (פָּקַדְתָּ וַתַּשְׁמִידֵם), et tu as fait périr tout souvenir à eux ; il s'agit de dynastie et de postérité, et non pas d'impôts, monnaies, murs et villes détruits, et choses pareilles (*Abgaben*, *Münzen*, *zerstörte Mauern und Städte und drgl.*) : les verbes הִשְׁמִיד et אִבֵּד ne s'appliquent pas à ces sortes d'objets. Curieuse est la

remarque suivante : « Les dominateurs étrangers ne reviennent pas, ils sont morts ; il est possible que la mort d'Antiochus Sidète fut si imprévue qu'on ne voulait pas y ajouter foi, comme on a craint, plus tard, le retour de Néron, et comme on attendait le retour d'Élie (Malachie, III, 23 ss.) ; c'est pourquoi le poète tient à faire ressortir, en guise de consolation (!) : « les morts et les ombres ne reviennent plus. » (*Die fremden Herrscher kommen nicht wieder, sie sind tot ; es ist möglich, dass der Tod des Antiochus Sidetes so überraschend war, dass man daran nicht glauben wollte, wie man später Neros Wiederkehr fürchtete und wie man ja Elja erwartete Mal 3 23 f. Der Dichter hebt daher zum Troste hervor, dass : Tote und Schatten kommen nicht wieder.*) Combien de mystères ne peut-on pas tirer des morceaux interpolés !

15. Passage décisif contre l'hypothèse macchabéenne. Marti écrit : « Yahwé, le multiplicateur du peuple juif. 15 : L'accroissement déjà accompli du peuple et l'élargissement des frontières. יהוה יספת לגוי est à biffer comme répétition des premiers mots du verset, augmentés de יהוה « Tu as grandi le nombre du peuple, tu t'es honoré et tu as élargi toutes les limites du pays ». Le poète doit penser aux succès de Jean Hyrcan. » (*Jahwe, der Mehrer des jüdischen Folkes. 15 Die bereits erfolgte Vermehrung des Volkes und Erweiterung der Grenzen.* וספת לגוי יהוה *ist zu tilgen als um* יהוה *vermehrte Wiederholung der Anfangsworte : « Du vermehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Grenzen des Landes. » Der Dichter wird an die Erfolge des Johannes Hyrkanus denken.*) La critique chirurgicale fait trois amputations sans changer en rien les défectuosités du verset, qui sont, d'une part, le ל de לגוי, de l'autre, le fait que רחַקְתָּ ne peut pas signifier « étendre » des frontières. Il ne faut pas non plus une grande sagacité pour voir que l'idée de succès militaires et d'extension de frontières se trouve hors de propos dans le sombre tableau de tristesse et d'angoisse qui l'encadre de tous les côtés. Loin de diminuer les malheurs du peuple, la mort des anciens « seigneurs » a provoqué des malheurs encore plus lamentables qui ont placé Israël à deux doigts de sa perte (v. 16-19). Les anciennes versions se main-

tiennent dans la note triste. Septante : « Tu appliques à eux des maux, Seigneur, tu appliques des maux à tous les glorieux ; tu as éloigné tous les confins de la terre » (πρόσθες αὐτοῖς κακά, κύριε, πρόσθες κακὰ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις ἐμάκρυνας πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς) ; « à eux » (αὐτοῖς) se réfère évidemment aux « seigneurs » disparus ou existants, et leur prototype semble avoir porté רָעוֹת « des maux », au lieu de לַגּוֹי, qui pourrait au besoin en dériver, par corruption involontaire. La Vulgate semble vouloir opérer une conciliation en reprenant l'hébreu לגוי et le grec κακά « choses mauvaises », que son original présentait sous la forme de καλά « choses bonnes ». Alors le verbe נִכְבַּדְתָּ a été compris d'une manière interrogative afin de rester dans le ton pessimiste. « Tu as été indulgent (= trop bon) pour le peuple. Yahwé, tu as été indulgent pour le peuple, as-tu été glorifié ? Tu as éloigné tous les confins de la terre (Indulsisti genti, Domine, indulsisti genti ; numquid glorificatus es ? elongasti omnes terminos terrae). Luther est singulièrement hésitant ; il présente deux traductions de tendances opposées :

A. Aber du Herr, du fährest immer fort unter den Heiden, du fährest immer fort unter den Heiden, beweist deine Herrlichkeit und kommst ferne bis an der Welt Ende. « Mais, Seigneur, tu continues à aller chez les païens, tu montres ta magnificence et tu vas loin jusqu'aux confins de la terre. »

B. Aber du hast das Volk gemehret, Herr, hast das Volk gemehret und bist herrlich worden, hast erweitert alle Enden des Landes. « Mais toi tu as augmenté le peuple, Seigneur, tu as augmenté le peuple, tu as été glorifié, tu as élargi tous les confins du pays. »

L'exégèse moderne accepte cette dernière traduction, ôte trois mots prétendus parasites, mais n'améliore rien. Cherchons autre chose.

Réintégrons le mot רָעוֹת (κακά) qu'avait le prototype des Septante, et nous obtenons une phrase bien construite, יספת רעות לגוי יהוה יספת לגוי נכבדת, tout à fait analogue à אוי נא לי כי יָסַף יהוה יָגוֹן עַל מַכְאֹבִי « Malheur à moi, car Yahwé a ajouté de la tristesse à ma douleur » (Jérémie, XLV, 3).

La répétition de la même phrase marque admirablement la fréquence extraordinaire de ces malheurs qui frappent coup sur coup l'infortunée nation : « Tu as ajouté des maux au peuple, Yahwé, tu en as ajouté au peuple et tu as été glorifié (cf. וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶכָּבֵד Lévitique, X, 3), puis tu t'es éloigné (רָחַקְתָּ pour רִחַקְתָּ, cf. Pešitta אִתְרַחַקְתְּ) vers tous les confins de la terre, en nous laissant dans notre détresse. כל קצוי ארץ adverbialement.

16. Ils t'ont (= nous t'avons) recherché (פְּקָדוּךָ = פְּקָדוּךָ) dans la détresse (בַּצַּר) ; cf. Osée, V, 15 בַּצַּר לָהֶם יְשַׁחֲרֻנְנִי. Le groupe צקון לחש, qui ne donne pas de sens, doit être corrigé en צָ[עֲ]קוּ בְּלַחַשׁ « ils (= nous) ont (= avons) crié en silence » (בְּלַחַשׁ, terme populaire pour la prière récitée tacitement. Cf. la prière de Ḥanna, I Samuel, I, 12 s.) et, malgré cela, « ton châtiment (מוּסָרְךָ) est pour eux (= nous, לָנוּ = לָמוֹ), continue à sévir comme auparavant ».

17. Situation horrible de la nation. Comme une femme enceinte sur le point d'accoucher, se tord, jette des cris dans ses douleurs, ainsi étions-nous, à cause de toi, ô Yahwé !

18. Dans cet état nous étions souvent et nous y sommes aujourd'hui, nous avons connu les désagréments de la gestation, nous avons été en travail, mais nous n'avons enfanté que du vent, en d'autres termes : nous avons conçu des projets, nous avons péniblement cherché à les mettre en pratique, mais nous n'avons obtenu aucun résultat utile. Des actes de secours, de salut (יְשׁוּעוֹת, cf. יְשׁוּעָה v. 1) ne se font pas sur la terre (בַּל נַעֲשֶׂה אֶרֶץ) et les dominateurs (מֹשְׁלֵי pour יֹשְׁבֵי) du monde (תֵּבֵל) qui nous oppriment ne sont pas tombés (וּבַל יִפְּלוּ).

19. Phrase conditionnelle : Si tes morts (יחיו מתיך), si tes justes qui ont été mis à mort par les méchants revenaient à la vie, si tes cadavres (נִבְלֹתֶיךָ pour נְבֵלָתִי), ceux de tes fidèles, se levaient (יְקוּמוּן) de leurs tombeaux, nous aurions poussé le cri (sous-entendu קָרָאנוּ ou אָמַרְנוּ) : « Éveillez-vous et entonnez des cantiques (ורננו), vous qui dormez dans la poussière, car sa rosée (טַלּוֹ pour טַלְּךָ), la rosée que Yahwé a fait descendre sur vos ossements a la vertu de vous rendre la vie, comme la

rosée vivifiante qui tombe sur des plantes (אורות) fanées, et par lui, c'est-à-dire par sa parole (résoudre וארץ en ארץ [בו] = אֶרֶץ [וּבְפִיו]) la terre a rejeté les ombres (רְפָאִים תַּפִּיל) ». Le fait que la résurrection dont il s'agit ici n'est qu'une supposition poétique résulte incontestablement de la réponse à cette prière v. 20-21, où Yahwé ne promet que le châtiment du maître de la terre et se tait sur le retour des morts à la vie terrestre.

L'exégèse moderne accompagne ce verset de singulières remarques divinatoires :

« Tes morts (les morts de Yahwé) sont les fidèles serviteurs de Yahwé, qui sont morts (cela est exact, mais tout ce qui suit ne repose que sur des préventions mal fondées) parmi eux, particulièrement les martyrs qui sont tombés dans le combat pour la religion juive (il n'y a pas un mot dans ce chapitre d'une persécution religieuse de la part des dominateurs). Ézéchiel, XXXVII, avait parlé dans sa vision de la résurrection des ossements sur le vaste cimetière, de la résurrection de la nation ; pour notre poète, c'est déjà un article de foi que chaque fidèle Israélite ressuscitera, croyance qui contient la réponse nécessaire à la question relative à ce qui arriverait aux martyrs qui sont morts peu de temps avant l'apparition du salut messianique (de ce *salut messianique* notre chapitre ne dit rien) ; cf. Daniel, XII, 1-3 (Daniel est un produit tardif, macchabéen ; notre chapitre est préexilique !) (*Deine, d. h. Jahwes* TOTEN *sind die treuen Verehrer Jahwes, die gestorben sind, unter diesen besonders die Märtyrer, die im Kampf für die jüdische Religion gefallen sind. Hes 37 hatte in seiner Vision von dem Lebendigwerden der Gebeine auf dem weiten Totenfelde, von dem Wiederaufleben der Nation gesprochen ; für unsern Dichter ist es bereits Glaubenssatz, dass der einzelne Israelit auferstehen werde, ein Glaube der die notwendige Antwort auf die Frage nach dem Ergehen der kurz vor dem Anbruch des messianischen Heils gestorbenen Märtyrer enthält, vgl Daniel* XII, 1-3.)

20-21. Réponse de Yahwé : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme tes portes derrière toi, cache-toi (חֲבִי = חבא pour חֲבִי qui est un aramaïsme) un court moment

(כִּמְעַט רֶגַע), jusqu'à ce que la bourrasque ait passé (עַד יַעֲבָר זָעַם), conseil de parents à leur enfant impatient de respirer l'air des champs ; il ne faut pas le prendre à la lettre pour en tirer des concepts théologiques à la façon des aggadistes. Le début est utilisé pour combattre la publicité des prières pharisiennes, Matthieu, VI, 6.

21. Yahwé sortira bientôt de sa résidence habituelle, le ciel ou le sanctuaire de Jérusalem (cf. Michée, I, 3) pour faire expier à l'habitant (= au maître) de la terre ses méfaits (לפקד עֲוֺן ישב הארץ עליו) ; la terre mettra à nu le sang qui l'a baignée (וגלתה הארץ את דמיה) et ne dérobera plus aux regards les tués qu'elle a reçus (ולא תכסה עוד על הרוגיה) et ainsi les puissants coupables accusés, ne pouvant pas nier leurs assassinats, seront punis comme ils le méritent. Il est vraisemblable que notre poète a sur l'expiation future des impies les mêmes idées que l'auteur d'Isaïe, LXVI, 24.

Divinatrice illuminée, l'École moderne y trouve un fait historique de premier ordre : « Yahwé sort de sa place, du ciel, pour tenir le jugement universel qui est déjà décrit XXIV, 18-23 (!). La marche des Parthes (?) est ici supposée passée (!). Ici il s'agit de la punition des meurtres à cause desquels le monde se disloque, XXIV, 5-20. » (*Jahwe zieht aus... vom Himmel, um das Weltgericht zu halten, das bereits* XXIV, 18-23 *geschildert ist. Der* XXIV, 16 *in Aussicht gestellte Zug der Parther ist hier als schon vorübergegangen vorausgesetzt. Hier handelt es sich um die Strafe für die Mordthaten, um deren willen die Welt aus ihren Fugen geht*, XXIV, 5-20.) En se creusant la tête, un novateur facétieux trouvera ici Aréthas le Nabatéen ou le grand « pacificateur » romain Pompée.

CHAPITRE XXVII

1. En ce jour, Yahwé châtiera,
Dans sa forte, grande et puissante colère,
Le léviathan, serpent droit comme une barre
(Et) le léviathan, serpent (aux replis) tortueux ;
Il fera périr le monstre qui habite la mer.

∴

2. En ce jour on entonnera à son intention
Le chant de la vigne du bon vin :
3. Moi, Yahwé, je suis son gardien,
A toute heure je l'arrose.
De peur qu'on ne l'attaque,
Nuit et jour je la surveille ;
4. De ressentiment il n'y a point chez moi ;
(Mais) si l'on m'y montrait des ronces et des épines,
Plein de colère, je marcherais contre elle,
Et d'un coup je l'anéantirais ;
5. Ou bien qu'on s'attache à ma protection,
Qu'on fasse la paix avec moi,
Qu'avec moi on fasse la paix.

∴

6. (Aux jours) à venir ! Jacob s'enracinera,
Israël donnera des bourgeons et des fleurs
Et ils couvriront de fruits la surface de la terre.
7. [Dieu] l'a-t-il frappé comme il a frappé ses agresseurs ?
A-t-il péri comme périrent ceux qui avaient comploté sa perte ?
8. C'est à pleine mesure qu'il a puni ce peuple avec son épée,
Lorsqu'il rejette (son ennemie), il anéantit avec son vent dur au jour de la tempête.
9. Or, voici comment sera effacée l'iniquité de Jacob
Et à quel prix disparaîtra sa faute :
Qu'il réduise toutes les pierres des autels
En morceaux de plâtras écrasés,
Que des *ašêrîm* et des *hammanîm* tombent sans retour !

∴

10. Car la ville forte sera une solitude,
La résidence sera vide et abandonnée comme un désert ;

Le veau y viendra paître,
Il y couchera et broutera les jeunes pousses.
11. Quand la moisson arrivera, elle sera brûlée ;
Des femmes viendront y mettre le feu,
Parce que c'est un peuple inintelligent ;
Aussi son tuteur sera pour lui sans pitié
Et son créateur ne lui fera point grâce.

*
* *

12. Il arrivera en ce jour que Yahwé fera un abatis [de fruits]
Depuis les flots du fleuve jusqu'au torrent d'Égypte ;
Mais vous, enfants d'Israël, vous serez recueillis un à un.
13. En ce jour résonnera la grande trompette ;
Alors arriveront ceux qui étaient perdus dans le pays d'Assur
Et relégués dans le pays d'Égypte,
Et ils se prosterneront devant Yahwé,
Sur la montagne sainte, à Jérusalem.

Commentaire.

Ce chapitre constitue la suite de la réponse du prophète aux plaintes des justes commencée aux versets 20 et 21 du chapitre précédent.

1. Spécification des principales puissances qui se seront rendues coupables envers le peuple juif. Ces puissances, au nombre de trois, sont figurées sous la forme d'immenses serpents aquatiques : deux d'entre eux appartiennent à l'espèce dite *Liviatan* (לִוְיָתָן), mais l'un est un *serpent fugitif* (בריח), l'autre est un serpent aux replis tortueux, qui va facilement dans toutes les directions. On reconnaît dans le serpent fugitif Mardukbalidin (Merodachbaladan מְרֹאדַךְ-בַּלְאֲדָן, II Rois, XXIII, 12), roi de Babel, et dans le serpent aux replis tortueux le roi d'Assyrie, Sennachérib, qui le poursuivait partout où il allait se réfugier, tantôt en Chaldée méridionale, tantôt en Susiane. Isaïe voit dans la douceur apparente de Merodachbaladan à l'égard d'Ezéchias une politique d'espionnage et d'hostilité

cachée, aussi implacable que celle de l'Assyrie, à preuve son oracle sinistre au roi judéen (*Ibid.*, XXVIII, 16-18). Avant le dernier jugement contre les puissants du monde, le sang juif sera versé par les Babyloniens tout autant que par les autres peuples, le roi de Babel figurera donc à bon droit et en première ligne dans la triade des condamnés, dont le troisième, le roi d'Égypte, Pharaon, se cache sous la figure du « crocodile maritime » (התנין אשר בים), c'est-à-dire du Nil (cf. arabe *elbaḥr*, « le Nil », au propre « la mer »). Ézéchiel écrit תַּנִּים (XXXII, 2).

L'École des *barûs* modernes y voit des choses invisibles à la vue de l'humanité ordinaire :

« La vengeance que Yahwé accomplit atteint les trois puissances du monde, qui sont ici désignées (par allusion à l'ancien mythe babylonien du chaos ?) par les monstres jadis tués. Le Léviatan se divise ici en deux figures : le serpent fugitif, comme Job, XXVI, 13 s., et le serpent tortueux, et c'est ainsi qu'en ce lieu sont comptés trois monstres au lieu de deux, parce qu'ils doivent représenter trois puissances mondiales. On interprète diversement ce qu'ils désignent, mais il ne peut s'agir que de puissances contemporaines, puisque Yahwé les anéantit après un court procès (cf. v. 20). Le dragon de la mer est, comme Rahab, XXX, 7 ; Ps. LXXXVII, 4, sans doute l'Égypte, cf. Ézéchiel, XXIX, 2 ; XXXII, 2 ; c'est pourquoi un des serpents doit être la Syrie et le second signifier les *pilleurs* (XXIV, 16) et en effet le serpent *tortueux* pourrait désigner la Syrie, qui entourait la Judée en grande partie et menaçait de l'étouffer, et la fugitive, les Parthes, dont la façon de combattre et l'origine septentrionale conviennent le mieux à la constellation du dragon dans le ciel septentrional et qui méritent la première place comme les ennemis les plus dangereux, puisqu'ils firent irruption en Syrie, venant du nord, en 129 avant J.-Chr. (DUHM). Les trois épithètes de l'arme divine correspondent aux trois monstres : *dure* est l'épée, c'est-à-dire *cruelle* comme les Parthes, *grande* pour anéantir l'empire séleucide, et *forte* pour frapper les Égyptiens, contre lesquels on a aussi eu besoin de la main forte de Dieu. » (*Die Rache die Jahve vollzieht, trifft die drei Weltmächte, die hier in*

Anspielung an den alten babylonischen Chaosmythus mit den einst erschlagenen Weltungeheuern bezeichnet sind. Der Levjathan zerfällt hier in zwei Gestalten : die flüchtige Schlange, wie Hi XXVI, 13, *und die gewundene, und so sind hier statt der sonst* (LI, 9, *Hi* XXVI, 12 f.) *gewöhnlichen zwei Ungeheuer deren drei gezählt, weil si dreie Weltmächte darstellen sollen. Wer gemeint ist, wird verschieden gedeutet; aber es kann sich nur um gleichzeitige Mächte handeln, da sie Jahwe in raschem Processe vernichtet* (*vrgl. v. 20*). *Der Drache im Meere ist, wie Rahab* XXX, 7. *Ps* LXXXVII, 4, *ohne Zweifel Aegypten vgl Hes* XXIX, 3; XXXII, 2 ; *darum wird die eine Schlange Syrien* (= « *Assur* » *v. 13*) *und die andere die* « *Räuber* » (XXIV, 16) *bedeuten, und zwar dürfte die* « *gewundene* » *Schlange Syrien, das Judäa zu einem grossen Teil umfasste und zu erdrücken drohte und die* « *flüchtige* » *die Parther meinen, deren Fechtweise und nördliche Heimat am besten zu dem Sternbild des Drachen am nördlichem Himmel passen und die als die gefährlichsten Feinde, da sie 129 v. Chr. vom Nordem nach Syrien hineinbrachen, die erste Stelle verdienen* (Duhm). *Die drei Prädikate der göttlichen Waffe entsprechen den drei Ungeheuern :* « *hart* » *ist das Schwert d. h.* « *grausam* » *wie die Parther,* « *gross* », *um das Seleucidenreich zu vernichten, und* « *stark* » *um die Aegypter zu schlagen, für die es einst auch Gottes starke Hand brauchte.*)

Admirons la sagacité du poète : il sait que les Parthes combattent *même* en fuyant, il laisse tomber la particule extensive *même* et en fait des combattants *fuyants*, *durs et cruels*, pour l'assommement desquels l'épée de Yahwé est pourvue de *dureté*, et ce qui vaut plus, les Parthes, avant même de se mesurer avec les Romains, sont gratifiés du titre de נָחָשׁ בָּרִיחַ, qui désigne le *dragon céleste* (Job, XXVI, 13). Les Séleucides intitulés « pillards dans XXIV, 16, où les horreursde la guerre religieuse sont oubliées », se transforment en un serpent tortueux (on ne dit pas à quelle place il loge au ciel) et en l'assommant, l'épée de Yahwé attrape le titre de *grande*. Enfin, quand elle se consacre à la décollation des Égyptiens, elle peut se vanter d'être *forte* comme la main de Dieu au temps de l'Exode !

Pour comble de malaise, la lecture généralement admise pourrait bien ne pas être aussi sûre qu'on le croit. Je ne trouve nulle part dans la Bible ni « épée dure » (חֶרֶב קָשָׁה) ni « épée grande » (חֶרֶב גְּדוֹלָה) ni « épée forte » (חֶרֶב חֲזָקָה), mais je trouve חֵמָה עַזָּה (Proverbes, XXI, 14) = עֶבְרָה קָשָׁה (cf. אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה (Genèse, XLIX, 7) « colère, fureur forte », חֵמָה גְדוֹלָה (Jérémie, XXXVI, 7; Zacharie, VIII, 2), « colère grande » et חֵמָה עַזָּה (Proverbes, XXI, 14), synonymes de חֵמָה חֲזָקָה « colère forte ». Alors je me demande si בחרבו n'est pas une ancienne corruption de בחמתו = בַּחֲמָתוֹ « dans sa colère » et la phrase dirait : « En ce jour Yahwé visitera dans sa *colère dure, grande et forte*, Liviatan », etc., et la phrase ne laisserait rien à désirer. Le mot חֵמָה revient au verset 4.

2-5. Fin du chant XXV, 5. Transformation optimiste du chant pessimiste sur la vigne V, 1-7.

2. En ce jour, après la victoire que les fidèles auront remportée sur la ville ennemie et l'obtention de la paix et de la sûreté de ce côté, on désignera la Judée par le titre de « vigne à bon vin » (כֶּרֶם חֶמֶר), cf. Deutéronome, XXXII, 14; l'ancienne vigne produisait des lambruches, dont la liqueur âcre est imbuvable (בְּאֻשִׁים, V, 3-4). La leçon כֶּרֶם חֶמֶד « vigne de délices, délicieuse » (Septante, quelques manuscrits hébreux, modernes) est due à Amos, V, 11, mais convient moins ici, parce qu'elle ne forme pas antithèse avec V, 3-4.

עַנּוּ לָהּ, lire יַעֲנוּ לָהּ : le futur *kal* est en place ici.

3. Moi-même, Yahwé, serai son gardien (נֹצְרָהּ), je l'arroserai aux instants de necéssité (לִרְגָעִים), naturellement au moyen de pluies fécondantes (qu'il ne faisait pas descendre sur la mauvaise vigne, ועל העבים אצוה מהמטיר עליו מטר V, 5).

Sur les tentatives d'interpréter les mots פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ nous devons les meilleurs renseignements à Marti :

« 3 *b* commence le deuxième tristique. Pour פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, qui est effectivement étonnant avec la troisième personne singulier *kal* et qu'on a compris « pour que l'on ne s'attaque pas à elle (la vigne) », on a proposé les conjectures les plus diverses. Le plus simple est de lire le *niphal* יִפָּקֵד ; Duhm et Cheyne s'en contentent, seulement le premier dérive עָלֶיהָ = עָלֶהָ

de עָלֶה et traduit « pour que ses feuilles ne manquent pas », ce qui s'adapte très bien à « arroser », pendant que le second accepte עָלֶיהָ « sur elle » et traduit « pour qu'aucune affliction ne l'atteigne », cf. Nombres, XVI, 29; Proverbes, XIX, 23. Puisque cette simple conception convient encore mieux à ce qui suit, elle est préférable et il ne faut rien changer à l'état consonantique, ni lire avec quelques manuscrits אֶפְקֹד « pour que je ne l'afflige », ni avec OORT יִפָּרֵק = « pour qu'il ne soit pas arraché (ses feuilles) », ni avec RUBENS פֶּן יִמֹּל עָלֶיהָ (pour que ses feuilles ne se fanent pas. » (*3 b beginnt das zweite Tristichon. Für* פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, *das mit der 3. Pers. Sing. Kal allerdings auffallend ist, und das man gefasst hat « dass man an ihm sich nicht vergreife », hat man die verschiedensten Konjekturen vorgeschlagen. Am einfachsten ist es, das Niph* יִפָּקֵד *zu lesen, mit dem sich auch* DUHM *und* CHEYNE *begnügen, nur dass der Estere* עָלֶיהָ = עָלֶהָ, *sein Laub » von* עָלֶה *ableitet und übersetzt : « dass nicht fehle sein Laub », was zu dem Bewässern (v 3 a) wohl passt vgl. auch Jer XVII, 8, während der Letztere* עָלֶיהָ = *« auf ihm », « an ihm » nimmt und übersetzt : « dass ihm keine Heimsuchung widerfahre » vgl Num XVI, 2;* PRV, *19, 23. Da sich diese einfache Auffassung zu dem Folgenden noch besser schickt, ist sie vorzuziehen und im Konsonnantenbestand nichts zu ändern, weder mit einigen Handschriften* אֶפְקֹד = *« damit ich nicht heimsuche », noch mit* OORT יִפָּרֵק = *« damit nicht abgerissen werde (sein Laub) », noch mit* RUBENS פֶּן יִמֹּל עָלֶיהָ = *« damit nicht welke sein Laub » zu lesen.*)

Je préfère la leçon du texte, sauf à employer le pluriel יִפְקְדוּ « pour que (sous-entendu אֹיְבִים « les ennemis ») ne l'attaquent, je la garderai nuit et jour », inversion syntaxique au lieu de « je la garderai nuit et jour pour que (les ennemis) ne l'attaquent ». L'expresion פקד על au sens de « assaillir, attaquer » est des plus fréquentes dans la Bible et on l'a vue au verset 1. Pour détruire la mauvaise vigne Yahwé brisa la haie, afin que les ennemis puissent la fouler (V, 5).

4. חֵמָה אֵין לִי « je n'ai plus de colère », cette colère que j'ai manifestée contre ma vigne (V, 5-6).

מי יתנני שמיר שית, sans interrogation, mais conditionnel. Si quelqu'un me donnait, ou peut-être mieux me montrait (יראני) des ronces [et] des épines (שמיר ושית) poussant dans la vigne, ce qui ne pourrait venir que de la négligence des vignerons, qui ne les arrachaient pas au moindre indice d'apparition, en état de guerre (במלחמה), c'est-à-dire en voulant me venger, je me révolterais contre la vigne (אֶפְשְׂעָה בָהּ) (et) je la détruirais tout ensemble, la vigne et les épines (אציתנה יַחַד), je la traiterais encore plus sévèrement que la première fois.

5. אוֹ יַחֲזֵק בְּמָעֻזִּי « ou, si Israël ne veut pas être totalement anéanti, qu'il s'attache fermement à ma protection, qu'il fasse la paix avec moi ! qu'il fasse la paix avec moi ! » Redoublement énergique : Qu'il soit sincère ou qu'il périsse !

Il faut cependant revenir sur l'expression בַּמִּלְחָמָה, qui, malgré la tradition générale (Septante : διὰ τὴν πολεμίαν ; Vulgate : in praelio. Le Pešiṭta בקורבא « à proximité » semble être une faute pour בַּקְרָבָא = « en guerre ») à mon sentiment, va mal avec אפשעה ; j'incline à lire בְּכָל חֵמָה « en toute colère », ce qui est contraire à son habitude (לֹא יָעִיר כָּל חֲמָתוֹ, Psaumes, LXXVIII, 38. Cf. Osée, XI, 8-11 ; XIII, 14).

6-11. Prophétie de consolation qui se réalisera lorsqu'Israël aura définitivement renoncé à l'idolâtrie. Alors, la grande citadelle de l'ennemi, c'est-à-dire Samarie, sera changée en désert.

6. Après avoir vivement insisté sur ce qu'Israël ne peut pas compter vivre s'il ne fait pas la paix avec son Dieu, la vision s'adoucit envers la nation inconstante : « Aux jours qui viennent (הַבָּאִים sous-entendu הַיָּמִים, cf. Ecclésiaste, II, 16) Jacob s'enracinera (יַשְׁרֵשׁ mieux יַשְׁרִישׁ), Israël s'épanouira et fleurira (יָצִיץ וּפָרַח) et ils rempliront le produit (תְּנוּבָה) la surface de la terre », la Palestine sera de nouveau peuplée d'une manière dense.

7. Tout le monde verra alors si Yahwé a frappé Israël coupable comme il a frappé les peuples coupables qui frappèrent Israël (הכמכת מכהו הכהו), si Israël a été tué par Yahwé (הֹרָג) de la même façon définitive que le massacre accompli par Yahwé sur les massacreurs d'Israël (כְּהֶרֶג הֹרְגָיו pour כְּ' הֲרֻגָיו).

En d'autres termes la mort d'Israël n'a été que momentanée, celle des autres coupables est restée irrévocable.

8. On regarde בסאסאה comme un mot composé de סְאָה סְאָה « mesure-mesure », avec la signification de « avec mesure, doucement » (*mit Massen, glimpflich*) ou bien comme une dérivation de סוא dans le sens de « rejeter, chasser ». La première idée paraît plus vraisemblable, mais je suppose que בְּסַאסְאָה signifie plutôt « à pleine mesure, entièrement, en totalité ».

Je trouve assez insipide la traduction de בְּשַׁלְּחָהּ תְּרִיבֶנָּה par « Il se montra comme son adversaire, pendant qu'il la rejetait, la chassait » (*Er zeigte sich als ihren Gegner, indem er sie fortscheuchte, sie verjagte*). Le verbe הָגָה n'ayant pas de complément direct, la lecture הגה (Marti) semble satisfaisante ; donc il la repoussa (*er schaffte sie fort*), בְּשַׁלְּחָהּ « lorsqu'il la renvoie » ; le verbe תְּרִיבֶנָּה choque par l'emploi de la seconde personne de ריב « quereller », qui est d'ailleurs trop faible ici. On ferait peut-être bien de corriger תְּרִיבֶנָּה en יַחֲרִיבֶנָּה « il la détruira ». Sens d'ensemble : lorsque Dieu rejette la nation ennemie (= les nations ennemies) d'Israël, il la (= les) détruit entièrement, il la (= les) chasse par son vent dur (implacable) au jour de la tempête.

9. לָכֵן « à cause de cela », en conséquence de la sévérité de Yahwé, même à l'égard de son peuple, par cet acte seul (בְּזֹאת) le crime de Jacob peut être pardonné (יְכֻפַּר עֲוֹן יַעֲקֹב), et en ce fait seul (בה = זֶה) réside l'effet de faire retirer tout son péché (lire פְּרִי הָסֵר כָּל חַטָּאתוֹ au lieu de וזה כל פרי הסר חטאתו). Pour le déplacement de כל cf. כל תשא עון pour תִּשָּׂא כָל עָוֹן (Osée, XIV, 3). Le pardon complet se réalisera lorsqu'il réduira toutes les pierres de l'autel à l'état de pierres à chaux brisées menues (et) qu'ils ne rétabliront plus des *ašêrîm* et des *ḥammanim*, symboles idolâtriques expliqués dans le commentaire de XVIII, 8.

La mention des *ašêrim* et des *ḥammaninim* dans le culte public à Jérusalem prouve avec évidence la date préelixique du sermon et ne cause pas peu d'embarras à l'École. Marti écrit :

« Que les Juifs n'étaient pas si fidèles à la loi, c'est ce que

montrent des passages comme LXV, 3-5; LXVI, 3 (cf. les explications); au reste, il pouvait encore se trouver des pierres d'autels païens, qui n'avaient pas encore été mises de côté ; puis l'auteur pense peut-être surtout à Samarie, cf. v. 10. Pour les ašerim et les piliers du soleil, cf. XVII, 8. Par le fait que l'auteur relie l'apparition du salut à l'éloignement de ces objets cultuels, il montre sa différence avec l'apocalyptique qui, d'après XX, 6, promet un banquet divin à Sion pour tous les peuples. Toutefois, le point de vue qui fait dépendre le salut de l'éloignement des ašêres et des piliers du soleil est si étroit et l'exposition de זה, c'est-à-dire de la condition pour la gratification de l'entière plénitude de la grâce divine au v. 9 *b* 3 est si courte qu'on désirerait volontiers en voir un complément. Ce complément du v. 9 *b* 3, c'est X s. qui l'apporte introduit par כִּי qui, après la proposition négative = « plutôt, mais ». La עִיר בְּצוּרָה, la ville forte, est Samarie, comme XXV, 2; XXVI, 5 et la proposition n'est pas la constatation d'un fait, mais doit être conçue avec les Septante, comme l'exposition de ce qui doit être et qui sera. La complète destruction de Samarie, l'écartement radical du culte illégitime est la condition de l'avènement du temps du salut. Les Samaritains sont le peuple insensé, qui ne se laisse pas instruire, et c'est pourquoi ils ne seront pas graciés par Yahwé, bien qu'ils appartiennent à son peuple tout comme les Juifs. Cette conception relie v. 10 s. plus étroitement avec v. 7 et 9 que si, par עִיר בְּצוּרָה on entend, avec Duhm et Cheyne, Jérusalem et si l'allure de la pensée est figurée de la manière suivante : Israël a encore des méfaits sur lui, car il se porte encore mal (Duhm). De Jérusalem il serait tout de même trop de dire, en usant des imparfaits énergiques, לֹא יְרַחֲמֶנּוּ et לֹא יְחֻנֶּנּוּ, de même que v. 10-11 *a* est plus fort que XXIV, 10-12. » (*Dass die Juden nach dem Exil nicht so durchaus gesetzestreu waren, zeigen Stellen wie* LXV, 3-5 ; LXVI, 3 et XIX, 19 (*vgl. die Erklärung dazu*)*; übrigens mochten auch von heidnischen Altären Steine vorhanden, die noch nicht gnügend beseitigt waren, und dann denkt der Verf. vielleicht hauptsächlich an Samarien vgl. v. 10. Zu den Ascheren und Sonnensäulen vgl. XXV, 6. Damit dass der Verf. den Anbruch der Heils an die Entfer-*

nung dieser Kultusgegenstände knüpft, beweist er seine Verschiedenheit von dem Apokalyptiker, der nach XXV, 6 ein Gottesmahl für alle Völker auf Zion verheisst. Immerhin erscheint der Standpunkt, der den Gipfel (כל פרי) des Heils von der Beseitigung der Ascheren und Sonnensäulen abhängig macht, so eng und die Exposition des זֶה d. h. der Bedingung für die Spendung der ganzen göttlichen Gnadenfülle in v. 9 b 3 so kurz, dass man eine Vervollständigung derselben nicht ungern sähe. Diese Ergänzung zu v. 9 b 3 bringt X f., mit כִּי *eingeleitet, das nach dem negativen Satz = « vielmehr, sondern » ist. Die* עִיר בְּצוּרָה *« feste Stadt » ist, wie XXV, 2; XXVI, 5, Samarien, und der Satz ist nicht als Konstatierung einer Thatsache, sondern mit LXX als Darlegung dessen was sein soll und sein wird, aufzufassen. Die völlige Zerstörung Samariens, die gründliche Beseitigung jedes illegitimen Kultes, ist die Bedingung für das Kommen der Heilzeit; die Samaritaner sind das unverständige Volk, das sich nicht belehren lässt und darum von Jahwe, zu dessen Volk sie doch wie die Juden gehören, nicht begnadigt wird. Diese Fassung bringt v. 10 f. in engere Verbindung mit v. 7 und 9, als wenn unter der* עִיר בְּצוּרָה *mit* Duhm *und* Cheyne *Jerusalem verstanden und der Gedankengang in folgender Weise gedacht wird : « Israel hat immer noch Schuld auf sich, denn es geht ihm noch schlecht »* (Duhm). *Von Jerusalem wäre doch mit den energischen Imperfekten :* לֹא יְרַחֲמֶנּוּ *und* לֹא יְחֻנֶּנּוּ *v. 10, zu viel gesagt, wie auch v. 10-11a stärker ist als XXIV, 10-12.*)

Toutes ces propositions ont été réfutées au cours des explications détaillées qui précèdent, mais puisqu'elles se présentent de nouveau et soigneusement coordonnées, force m'est de coordonner, de mon côté, mes antithèses, afin d'en faciliter la revue aux lecteurs.

Proposition nº 1.

Thèse. « Dass die Juden nach dem Exil nicht so durchaus gesetzestreu waren, zeigen Stellen wie LXV, 3-5; LXVI, 3 und XIX, 19. »

Antithèse. Notre verset (XXVII, 9) rattache le pardon

d'Israël au rejet du culte spécial des ašères et des stèles solaires ; de la fidélité à la loi en général, il n'y a pas un seul mot dans ce verset, pas même dans le chapitre tout entier. Une méthode qui évite le *point unique* à traiter et se réfugie dans des généralités indéterminables est ingénieuse, mais non scientifique.

Les références sont mal choisies :

Isaïe, LXV, 3-5, fait partie d'un oracle écrit en Babylonie pendant l'exil. Les impies visés sacrifient dans les jardins, encensent sur des briques, consultent les morts, mangent de la chair de porc, feignent la sainteté (v. 3-5), ne veulent rien savoir de la Palestine (השכחים את הר קדשי), dressent une table pour Gad (הָעֹרְכִים לַגַּד שֻׁלְחָן), remplissent des coupes en l'honneur de Meni (הממלאים למני ממסך). Les gens ainsi admonestés ne sont pas retournés en Palestine et n'ont pas pratiqué le culte des ašères et des hammanim ; ce n'est donc pas à eux, mais à de plus anciens, avant l'exil, que notre verset peut faire allusion.

Isaïe, LXVI, 3 et 17, annonce la destruction des mêmes apostats impies en Babylonie et non en Palestine. Notre verset n'a rien qui annonce le culte des ašères.

Isaïe, XIX, 19, annonce le culte de Yahwé en Égypte et ne parle pas des ašères ; la prévision de l'adoption du yahwéisme par les Égyptiens est en tous cas antérieure au retour de l'exil.

Proposition n° 2.

Thèse. « Uebrigens mochten auch von heidnischen Altären Steine vorhanden sein, die noch nicht genügend beiseitigt waren und dann denkt der Verfasser vielleicht hauptsächlich an Samarien vgl v. 10. »

Antithèse. Les expressions « *mochten* et *vielleicht* », montrent qu'en écrivant cette conjecture stupéfiante, le savant critique sentait toute base scientifique se dérober sous ses pieds. Acceptons ses scrupules et passons l'éponge sur de pareilles vétilles, auxquelles il doit regretter d'avoir pensé un instant ; il faut être fou pour exiger la cassure menue des anciennes pierres d'autels dispersées comme condition du salut et il faut

ignorer la littérature rabbinique pour imaginer que les Samaritains font partie intégrante du peuple Juif à l'époque des Séleucides.

Proposition n° 3.

Thèse. « Damit, dass der Verf. den Anbruch des Heils an die Entfernung dieser Kultusgegenstände knüpft, beweist er seine Verschiedenheit von dem Apokalyptiker, der nach XXV, 6 ein Gottesmahl für alle Völker auf Zion verheisst. »

Antithèse. Cette interprétation de XXV, 6 s'est montrée plus haut comme absolument imaginaire et inspirée par le repas mythique de Jésus à son retour sur la terre pour y installer le royaume céleste. Aucune contradiction n'existe entre notre verset et XXV, 6.

Proposition n° 4.

Thèse. « Die völlige Zerstörung Samariens, die gründliche Beseitigung jedes illegitimen Kultes, ist die Bedingung für das Kommen der Heilzeit. »

Antithèse. On a mis la condition principale, celle de ne plus *dresser* des Asêres et Ḥammanim à *l'avenir* (לֹא יָקֻמוּ), une pareille appréhension n'a pu venir à l'idée de personne au temps de Jean Hyrcan.

Proposition n° 5.

Thèse. « Die Samaritaner sind das unverständige Volk, das sich nicht belehren lässt und darum von Jahwe, zu dessen Volk sie doch, wie die Juden, gehören, nicht begnadigt wird. »

Antithèse. On préfère évidemment le brouillard à la clarté du jour. Quelle est la *Unverständnis* des Samaritains et en quoi ceux-ci *ne se laissent-ils pas instruire* (*das sich nicht belehren lässt*)? La vérité est qu'on ne le sait pas et qu'on recourt de nouveau à des expressions abstraites et ambiguës pour cacher l'embarras qu'une théorie insoutenable donne toujours à ses défenseurs. Je l'ai déjà dit plus haut, dans la thèse des critiques modernes, il y a un double défaut irréparable : notre prophète parle de la prochaine destruction de *Samarie-Šomeron*, capitale du royaume éphraïmite et eux y entendent

la *Samarie* de l'époque grecque, habitée par des colons étrangers, imparfaitement convertis au judaïsme.

10. La ville fortifiée (Samarie-Šomeron), la capitale du royaume d'Israël-Ephraïm, deviendra solitaire (בָּדָד), tombera au rang d'un parc entièrement abandonné (מְשֻׁלָּח וְנֶעֱזָב) comme le désert ; là, paîtra le veau (= les jeunes bêtes y coucheront) et détruiront complètement les jeunes branches vertes qui s'y trouveraient (עֳפְיָהּ).

11. Quand son produit קְצִיר sera sec, des femmes viendront les cueillir (מְאִירוֹת אוֹתָהּ) pour les brûler, (cela arrivera) parce que (Ephraïm) est un peuple inintelligent (= qui ne connaît pas Yahwé), c'est pour cette raison que celui qui l'a fait n'aura pas pitié de lui et celui qui l'a créé (יֹצְרוֹ) ne le graciera point (לא יחננו). On sait que la scission des dix tribus de la dynastie davidique et la fondation du royaume d'Ephraïm ont été accomplies sur un oracle prophétique (II Rois, XII, 15, 24).

12-13. Ces deux versets appartiennent à la fin du chapitre XI. Le prophète y prévoit que Yahwé rendra guéables au Sud-Ouest (le golfe d'Égypte) à l'Est, le courant de l'Euphrate et construira une chaussée unie dans le but que les Israélites dispersés puissent retourner en Palestine le plus commodément possible.

12. En ce jour, Yahwé battra (יחבט, les épis, à suppléer שבלים). Les populations de la terre et vous, enfants d'Israël, vous serez ramassés un à un (תְּלֻקְּטוּ אֶחָד אֶחָד), pour vous ramener au magasin national. L'expression שִׁבֹּלֶת הַנָּהָר au lieu du simple מִן הַנָּהָר ou לְמִן n'est là, semble t-il, que pour faire jeu de mot avec le vocable שִׁבֳּלִים oublié par un scribe.

12. En ce même jour, il sera sonné (= Yahwé sonnera) avec une grande trompette, et aussitôt arriveront ceux qui périssaient (הָאֹבְדִים) dans le pays d'Assur et ceux qui étaient refoulés (וְהַנִּדָּחִים) dans le pays d'Égypte et feront leur génuflexion (= leurs dévotions) sur la montage sainte, à Jérusalem, pléonasme insistant sur ce point que Jérusalem redeviendra alors le seul centre religieux de la nation tout entière, comme il l'était avant la scission des dix tribus.

(*A suivre*). J. HALÉVY.

ÉPITRE DE SAINT PAUL AUX GALATES

La première communauté chrétienne de la Galatie a été fondée par saint Paul d'après ce qu'il appelait son propre évangile, c'est-à-dire d'après la théorie que la foi dans le Christ exemptait le croyant de toutes les ordonnances de la loi de Moïse, comme la circoncision, la célébration du sabbat et des fêtes, les lois alimentaires ; en un mot l'abolition totale de la loi de Moïse, non seulement pour les affiliés païens, mais aussi pour les juifs de naissance. Elle fut combattue par saint Pierre et saint Jacques, qui, forts de la parole de Jésus qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, ni même pour en retrancher les pratiques ajoutées par la tradition pharisienne, envoyaient des émissaires à ces communautés pauliniennes pour les exhorter de leur part à la stricte observation de la loi de Moïse selon l'évangile même de Jésus-Christ. Cette grave dissension entre les deux écoles, ou comme on disait alors, entre les deux évangiles, produisit un grand malaise dans la communauté galate et plusieurs se montrèrent disposés à revenir aux pratiques juives. Saint Paul intervint alors par son épître dans le but de faire prévaloir son système, qui menait directement à la séparation de l'Église et de la Synagogue : l'évangile de Jésus mort a tué l'évangile de Jésus vivant. Cette lutte, suivie d'un succès si complet, est vigoureusement menée par saint Paul :

1. Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ, et Dieu son Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts ;

2. et tous les frères qui sont avec moi, aux Églises de Galatie.

3. Que la grâce et la paix vous soient données par la bonté de Dieu le Père et par notre Seigneur Jésus-Christ,

4. qui s'est livré lui-même pour nos péchés et pour nous

retirer de la corruption du siècle présent, selon la volonté de Dieu notre Père

5. à qui gloire soit dans tous les siècles des siècles ! Amen.

Commentaire.

Introduction (1-5.)

1-2. Ces deux versets forment, d'après leur teneur, une seule phrase donnant la qualité du mandant et l'adresse des destinataires. Le mandant est l'apôtre Paul, les destinataires, les Églises de Galatie, province romaine de l'Asie-Mineure. Cette province avait été évangélisée par l'apôtre lors de son passage antérieur de quelques mois. La capitale de la Galatie était Ancyra (aujourd'hui *Angora*) ; l'omission du nom d'une capitale aussi importante n'est pas encore expliquée. Voir plus bas.

L'écrivain se présente sous son nom grec *Paul* ; son nom juif *Šaul* (*Saül* שָׁאוּל, Actes, XIII) fait défaut ; est-ce intentionnellement ? Il y a quelque raison de croire que oui. Nous y reviendrons encore.

Paul semble croire que sa prétention à l'apostolat est partout contestée par les adhérents des communautés judéo-chrétiennes fondées par les disciples immédiats de Jésus et ayant leur centre dans le synode de Jérusalem présidé par saint Pierre (Actes, I, 13-15). Il prévient cette grave contestation en annonçant carrément que son apostolat ne lui est venu ni « de la part des hommes », du synode apostolique collectivement, ni de la part « d'un homme », de son chef saint Pierre, mais de Jésus-Christ lui-même, peu de temps après sa résurrection d'entre les morts.

3-5. La formule de salutation est : « Que la grâce et la paix vous soient, etc. ». La combinaison « grâce et paix » n'a aucun sens naturel, aussi ne la trouve-t-on nulle part dans la Bible. Elle est, au contraire, fréquente dans l'Évangile (Rom., I, 7 ; I Corinth., I, 3 ; I, Pierre, I, 2 ; Juda, I, 2 ; Apocalypse, I, 4). On peut la considérer comme une formule chrétienne, ayant le sens mystique de « inspiration miraculeuse » et « paix »

= abolition de la différence entre païen et juif dans la foi en le salut du Christ (Éphésiens, III, 11-17 s.).

6. Je m'étonne qu'abandonnant celui qui vous a appelés à la grâce de Jésus-Christ, vous passiez si tôt à un autre évangile.

7. Ce n'est pas qu'il y en ait d'autre, mais c'est qu'il y a des gens qui vous troublent et qui veulent renverser l'évangile de Jésus-Christ.

8. Mais quand nous vous annoncerions nous-même, ou quand un ange du ciel vous annoncerait un évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème.

9. Je vous l'ait dit et je vous le dis encore une fois : Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème.

10. Car enfin, est-ce des hommes ou de Dieu que je recherche maintenant d'être approuvé? ou ai-je pour but de plaire aux hommes? Si je voulais encore plaire aux hommes, je ne serais pas serviteur de Jésus-Christ.

11. Je vous déclare donc, mes frères, que l'évangile que je vous ai prêché n'a rien de l'homme,

12. parce que je ne l'ai point reçu, ni appris d'aucun homme, mais par la révélation de Jésus-Christ.

Commentaire.

6-12. S. Paul se plaint de voir sa doctrine abandonnée par les Galates et remplacée par une autre, qui se réclame des autorités de la première Église. Il parle avec un mépris suprême de la doctrine adverse et, furieux, il la voue à l'anathème, il s'anathématise lui-même au cas où, changeant d'avis, il accepterait cette doctrine abhorrée. C'est une déclaration de guerre implacable à l'ancienne Église de Jérusalem et l'inauguration du triomphe final de la foi absolue sur l'autorité de la loi.

6. Le motif de la colère est dicté par l'amour-propre de l'irascible apôtre : « Je m'étonne, dit-il, que vous vous soyez si vite détournés de *celui* qui vous a appelés à la faveur de Jésus (Θαυμάζω, ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ = Miror quod sic tam cito tranferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi.) La traduction : « qu'abandonnant celui qui vous a appelés » ne rend pas toute

la vigueur de la forme classique. Ils se sont détournés de lui (= « de moi ») vers un autre évangile (εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον = in aliud Evangelium). Logiquement, cette antithèse exige la prothèse « je m'étonne que vous vous soyez détournés de mon Évangile (et que vous vous soyez tournés vers un autre Évangile) » ; mais alors la morsure infligée à son amour-propre n'aurait pas été assez relevée, l'incongruité entre les deux parties de la phrase est restée, compensée par la répétition de l'antithèse du verset suivant.

7. Le sarcasme est foudroyant : Je vous parle ainsi pour mémoire : « Ce n'est pas qu'il y en ait d'autre (ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο = quod non est aliud), c'est un Évangile qui ne compte pas, un Évangile de rien. »

Si je vous en parle, « c'est qu'il y a des gens qui vous troublent (par l'Évangile fictif) et qui veulent renverser l'Évangile du Christ, le mien, celui que je vous ai enseigné ».

8. Cet Évangile est tellement vrai que, quand nous vous annoncerions nous-même ou quand un ange du ciel vous annoncerait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème, c'est-à-dire qu'il soit exclu de la société et que personne n'entre en communication avec lui ; tel était le sens qu'avait le terme ecclésiastique « anathème » (חֵרֶם, חֶרְמָא) au Ier siècle de l'ère chrétienne. Cf. IIe Épître de s. Jean, 10-12.

Un pareil langage outré à l'excès s'explique par les circonstances. L'arrivée des délégués du synode jérusalémite présidé par Pierre eut pour résultat la défection de Barnabé, qui était jusqu'alors la main droite de Paul et jouissait d'une grande autorité chez les Juifs de l'Asie-Mineure. Beaucoup se disaient alors que Paul reviendrait lui aussi, tôt ou tard, de son hérésie, et se rallierait à l'Église orthodoxe. Paul dissipe cette supposition en déclarant qu'il mériterait la réclusion éternelle s'il cédait à une influence extérieure quelle qu'elle soit.

9. Répétition de l'affirmation concernant l'anathème au verset précédent : « Je vous l'ai dit et je vous le dis encore une fois, si quelqu'un vous annonce un évangile (= enseignement) différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit ana-

thème ; donc, quoi qu'il advienne, ma résolution est irrévocable. »

10-12. Développement de sa décision de conserver son propre évangile.

« Car enfin est-ce des hommes ou de Dieu que je recherche maintenant d'être approuvé, ou ai-je pour but de plaire aux hommes ? » La réponse va de soi : Je n'ai pas cela pour but, car « si je voulais encore plaire aux hommes, je ne serais pas serviteur de Jésus-Christ » ; cela veut dire probablement qu'on n'est pas un vrai serviteur du Christ si l'on cède par égard pour les opinions courantes chez les hommes ; c'est la révélation de Jésus qui constitue la seule autorité, et celle-ci, les anciens apôtres ne la possèdent pas.

13. Car vous savez de quelle manière j'ai vécu autrefois dans le judaïsme, avec quel excès (de fureur) je persécutais l'Église de Dieu et la ravageais,

14. me signalant dans le judaïsme au-dessus de plusieurs de ma nation et de mon âge, et ayant un zèle démesuré pour les traditions de mes pères.

15. Mais lorsqu'il a plu à Dieu, qui m'a choisi (particulièrement) dès le ventre de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce,

16. de me révéler son Fils, afin que je prêchasse parmi les nations, je l'ai fait aussitôt sans prendre conseil de la chair et du sang ;

17. et je ne suis point retourné à Jérusalem pour voir ceux qui étaient apôtres avant moi, mais je m'en suis allé en Arabie, et puis je suis revenu encore à Damas.

18. Ainsi, trois ans s'étant écoulés, je retournai à Jérusalem pour visiter Pierre et je demeurai quinze jours avec lui.

19. Et je ne vis aucun des autres apôtres, sinon Jacques, frère du Seigneur.

20. Je prends Dieu à témoin que je ne vous mens point en tout ce que je vous écris.

21. J'allai ensuite dans la Syrie et dans la Cilicie.

22. Or, les Églises de Judée qui croyaient en Jésus-Christ ne me connaissaient pas de visage.

23. Ils avaient seulement entendu (dire) : Celui qui autrefois nous persécutait annonce maintenant la foi qu'il s'efforçait alors de détruire,

24. et ils rendaient gloire à Dieu de ce qu'il avait fait en moi.

Chapitre II, 1. Quatorze ans après, j'allai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé, et je pris aussi Tite avec moi.

2. Or, j'y allai suivant une révélation que j'en avais eue : et j'exposai aux fidèles, et en particulier à ceux qui paraissaient les plus considérables, l'évangile que je prêche parmi les gentils, afin de ne pas perdre le fruit (de ce que j'avais déjà fait) ou de ce que je devais faire dans le cours de mon ministère.

3. Mais on n'obligea point Tite, que j'avais amené avec moi, et qui était gentil, de se faire circoncire,

4. et la considération des faux frères qui s'étaient introduits par surprise dans l'Église, et qui s'étaient glissés parmi nous pour observer la liberté que nous avons en Jésus-Christ et nous réduire en servitude

5. ne nous porta pas à leur céder, même pour un moment, et nous refusâmes de nous assujettir (à ce qu'ils voulaient), afin que la vérité de l'évangile demeurât parmi vous.

6. Ainsi ceux qui paraissaient les plus considérables — je ne m'arrête pas à ce qu'ils ont été autrefois, Dieu n'a point égard à la qualité des personnes — ceux, dis-je, qui paraissaient les plus considérables ne m'ont rien appris de nouveau.

7. Mais, au contraire, ayant reconnu que la charge de prêcher l'évangile aux incirconcis m'avait été donnée, comme à Pierre celle de le prêcher aux circoncis, —

8. car celui qui a agi efficacement dans Pierre pour le rendre apôtre des circoncis a aussi agi efficacement en moi pour me rendre apôtre des gentils —

9. ceux (dis-je) qui paraissaient les colonnes (de l'Église), Jacques, Céphas et Jean, ayant reconnu la grâce que j'avais reçue, nous donnèrent la main, à Barnabé et à moi, pour marque de société (et de l'union qui était entre eux et) nous, afin que nous prêchassions l'évangile aux gentils et eux aux circoncis.

10. Ils nous recommandèrent seulement de nous ressouvenir des pauvres, ce que j'ai eu grand soin de faire.

11. Ce Céphas étant venu à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était répréhensible.

12. Car avant que quelques-uns qui venaient de la part de Jacques (fussent arrivés), il mangeait avec les gentils; mais après leur arrivée, il se retira et se sépara (d'avec les gentils), craignant de blesser les circoncis.

13. Les autres Juifs usèrent comme lui de cette dissimulation et Barnabé même s'y laissa aussi emporter.

14. Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas dans la vérité de l'évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : « Si toi, qui es Juif, vis comme les gentils et non pas comme les Juifs, pourquoi contrains-tu le monde (les gentils) de judaïser? »

15. Nous sommes Juifs par notre naissance, et non du nombre des gentils qui sont des pécheurs.

16. Et cependant, sachant que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ, nous avons nous-mêmes cru en Jésus-Christ, pour être justifiés par la foi (que nous aurions) en lui et non par les œuvres de la loi; parce que nul homme ne sera justifié par les œuvres de la loi.

17. Mais si, cherchant à être justifiés par Jésus-Christ, nous sommes aussi nous-mêmes trouvés pécheurs, Jésus-Christ sera-t-il donc ministre du péché? Dieu nous garde de le penser.

18. Car si je rétablissais de nouveau ce que j'ai détruit, je me ferais voir moi-même prévaricateur.

19. Mais je suis mort à la loi par la loi-même, afin de ne vivre plus que pour Dieu. J'ai été crucifié avec Jésus-Christ.

20. Et je vis ou plutôt ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi; et si je vis dans ce corps mortel, j'y vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé, s'est livré à la mort pour moi.

21. Je ne peux point rendre la grâce de Dieu inutile, car si la justice s'acquiert par la loi, Jésus-Christ serait donc mort en vain.

Observations.

Le ton général de cette épître témoigne d'une excitation extrême de la part de saint Paul et d'un pessimisme tel qu'il se contente d'adresser aux destinataires une simple salutation banale sans dire un mot d'éloge à leur égard, comme il le fait ordinairement quand il écrit à d'autres Églises (Romains, I, 5-12; I Corinthiens, I, 2-8; II Cor. III, 7). La cause de cette irritation anormale dans ses relations avec ses propres néophytes pagano-chrétiens — dans des discussions avec des Juifs infidèles, la chose se comprendrait d'elle-même — se pressent déjà dans le titre qu'il se donne en tête de la missive : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu (son) père, qui l'a ressuscité d'entre les morts. » Cela veut dire : « Moi qui vous écris et qui vais vous dire des choses qui peuvent blesser les autorités les plus respectées de l'Église, suis investi, dans le cas qui vous touche, d'une autorité entièrement indépendante de la leur; ce sont deux autorités parallèles qui ne doivent pas enjamber l'une sur l'autre. Que les anciens apôtres restent dans leur spécialité, moi j'ai la mienne; mon apostolat ne leur doit rien, il vient d'un ordre direct de Jésus-Christ ». La prétention émise par les premiers apôtres de réglementer d'après leur doctrine les Églises des gentils fondées par lui, jointe à la circonstance que leur immixtion était en voie d'obtenir un succès éclatant, le met hors de lui. On vous apporte, s'écrie-t-il, un nouvel évangile contraire au mien, je m'étonne que vous ayez pu m'oublier si tôt, moi qui suis l'inspirateur de votre foi! Anathème l'importateur du nouvel évangile, quel qu'il soit, homme, ange même, qu'il soit anathème! Il revient ensuite sur ce thème avec une insistance particulière : « Je n'ai reçu ni appris mon évangile d'aucun homme, mais de la révélation de Jésus-Christ. » La mission confiée à saint Pierre par Jésus vivant se bornait seulement à la conversion des Juifs; les premiers apôtres devaient laisser les païens en dehors de leur sphère d'action (Matthieu, X, 5), car avant qu'ils aient accompli leur tournée dans les villes israélites, le retour du Fils de l'Homme sur la terre sera arrivé (*ibid.*, 23). Pour ce

qui est de la mission d'appeler les païens à la foi du Christ, elle a été réservée à lui seul, Paul, dès le ventre de sa mère, par la grâce particulière de Dieu, au moyen de l'apparition de son Fils, grâce d'autant plus grande que l'apôtre choisi était tout d'abord un féroce persécuteur de son Église. Depuis cette révélation, Paul resta trois ans sans le moindre contact avec les anciens apôtres ; pendant tout ce temps il prêcha l'évangile en Arabie. Après trois ans seulement il vint à Jérusalem et fut pendant quinze jours l'hôte de Pierre, où il vit Jacques, mais aucun autre apôtre. Après quatorze ans il vint de nouveau à Jérusalem, accompagné de Barnabé et d'un néophyte grec, nommé Tite. C'est alors seulement que ceux qui paraissent comme les colonnes de l'Église, Jacques, Céphas (= Pierre) et Jean, finirent par lui accorder, ainsi qu'à Barnabé, le titre de חבר *Ḥaber* (associé, collègue), qui était en usage pour désigner les membres de la corporation pharisienne. C'était la reconnaissance officielle de son apostolat par l'Église, mais sans impliquer un lien de soumission de la part de Paul à leur autorité. Tout au contraire, quand Pierre vint à Antioche, il réprimanda durement ce dernier de sa dissimulation en fait de lois alimentaires. Pierre mangeait avec les gentils avant l'arrivée de quelques délégués de la part de Jacques, mais après leur arrivée il s'abstint de manger avec eux, de crainte de scandaliser les Juifs. Pierre pouvait répondre, il est vrai, que Paul agissait de même et pour le même motif en faisant circoncire le néophyte grec Tite qui, selon sa doctrine, devait rester incirconcis (Galates, VIII, 2), mais le fait seul qu'il pouvait lui faire des reproches sur sa conduite est la meilleure preuve qu'il ne le considérait pas comme son supérieur ; c'est le but principal de ce long passage entremêlé de théories diverses, qui établit la prééminence du christianisme incirconcis sur l'Église apostolique de Jérusalem. Il ne craint pas même d'accuser les apôtres, n'insiste sur la nécessité de la circoncision des païens que pour satisfaire leur ambition de se glorifier en leur chair, tandis que lui ne se glorifie qu'en la croix de Jésus-Christ (VI, 13-15). La rupture des deux Églises est brusquement annoncée et désormais irréparable.

Récit de sa conversion et de ses actes postérieurs.

13-17. Pour montrer son entière indépendance vis-à-vis de ses devanciers dans la carrière apostolique, Paul esquisse sa vie religieuse à la naissance de l'Église de Jérusalem. D'abord il dépassait plusieurs de sa nation en connaissances théologiques et se distinguait par son zèle contre les personnes qui professaient des doctrines opposées à celles de la tradition nationale. Par une grâce particulière de Dieu, il fut appelé dès le ventre de sa mère pour exercer parmi les païens un apostolat pareil à celui que les apôtres exercent parmi les Juifs. Il alla ensuite en Arabie, d'où il retourna à Damas pour y séjourner pendant trois ans. — Ne laissons rien perdre du récit littéral et soulignons les expressions qui nous semblent avoir une portée intéressante.

13. Car vous avez entendu (Audistis enim, non « Car vous savez ») de quelle manière j'ai vécu autrefois dans le judaïsme (conversationem meam in judaismo), avec quel excès (de fureur) je persécutais l'Église de Dieu et la ravageais (quoniam supra modum persequebar ecclesiam Dei et expugnabam illam).

D'autres récits évangéliques font une description concordante :

Actes, VII, 57. Et l'ayant entraîné hors de la ville, ils lapidèrent s. Étienne et les témoins mirent leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme, nommé Saül (Καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου = et testes deposuerunt vestimenta sua secus pedes adolescentis, qui vocabatur Saulus).

58. Et ils lapidaient Étienne, et il invoquait (Jésus), et disait : Seigneur Jésus, recevez mon esprit.

59. Et, s'étant mis à genoux, il s'écria à haute voix : Seigneur, ne leur imputez point ce péché. Après avoir dit cela, il s'endormit au Seigneur.

Actes, VIII, 1. Or, Saül avait consenti à la mort d'Étienne = Saulus autem erat consentiens neci ejus).

En ce même temps il s'éleva une grande persécution contre l'Église de Jérusalem et tous, excepté les apôtres (*praeter apostolos*), furent dispersés en divers endroits de la Judée et de la Samarie...

3. Cependant Saül ravageait l'Église ; et entrant dans les maisons, il en tirait par force les hommes et les femmes et les faisait mettre en prison.

4. Mais ceux qui étaient dispersés annonçaient la parole de Dieu dans tous les lieux où ils passaient.

Ibid., IX, 1. Cependant Saül, ne respirant encore que menaces et carnage contre les disciples du Seigneur (Saulus autem adhuc spirans minarum et *caedis* in discipulos Domini), vint trouver le grand-prêtre

2. et lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que, s'il trouvait quelques personnes de cette secte, hommes ou femmes, il les amenât prisonniers à Jérusalem.

Ibid., XXVI, 4. Pour ce qui regarde la vie que j'ai menée dans Jérusalem, parmi ceux de ma nation, depuis ma jeunesse, elle est connue de tous les Juifs.

5. Car s'ils veulent rendre témoignage (si velint testimonium perhibere), (ils savent) que, depuis ma jeunesse, j'ai vécu en pharisien, de cette secte qui est la plus approuvée de notre religion,

6. Et cependant on m'oblige aujourd'hui de paraître devant des juges, parce que j'espère en la promesse que Dieu a faite à nos pères

7. de laquelle nos douze tribus, qui servent Dieu nuit et jour, espèrent d'obtenir l'effet. C'est cette espérance, ô roi, qui est le sujet d'accusation que les Juifs forment contre moi.

8. Vous semble-t-il donc incroyable que Dieu ressuscite les morts ?

9. Pour moi, j'avais cru d'abord qu'il n'y avait rien que je ne dusse faire contre le nom de Jésus de Nazareth.

10. Et c'est ce que j'ai exécuté dans Jérusalem, où j'ai mis en prison plusieurs des saints, en ayant reçu le pouvoir des princes des prêtres ; et lorsqu'on les faisait mourir, j'y ai donné mon consentement.

11. J'ai été souvent dans toutes les synagogues, où, à force

de tourments et de supplices, je les forçais de blasphémer ; et étant transporté de fureur contre eux, je les persécutais jusque dans les villes étrangères.

Le premier groupe décrit le lynchage de s. Étienne. Le peuple s'insurgea en entendant celui-ci proclamer ouvertement Jésus comme un fils de Dieu, plusieurs fois même comme le vrai Dieu du monde et d'Israël. Sa dernière exclamation : « Seigneur Jésus, recevez mon esprit » n'est jamais sorti de la bouche d'un monothéiste. Le peuple indigné a fait prompte justice et Saül y a applaudi comme tant d'autres. A notre époque de civilisation, l'auteur d'un scandale analogue dans une église chrétienne subirait sans aucun doute le même sort que s. Étienne. Mais que signifie la déposition des vêtements des témoins aux pieds de Saül ? Une seule explication me paraît possible. D'après Mišna Sanhédrin, VI, 3, quand le condamné arrivait à quatre coudées de distance du lieu de lapidation, on le dépouillait de ses vêtements. L'opinion générale veut que l'homme soit lapidé nu (היה רחוק מבית הסקילה ד' אמות מפשיטין אותו את בגדיו וגו' וחכ"א האיש נסקל ערום וגו'). Cette ordonnance est déduite des paroles וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה (Lévitique, XXIV, 14) « et toute l'assemblée le lapida (le blasphémateur) » ; le mot אֹתוֹ « le », raisonne-t-on, veut dire que les pierres touchent *le corps* dépourvu de vêtement (אותו בלא כסותו). L'explication cherchée est maintenant trouvée : Le narrateur des Actes VII, 57 avait connaissance de cette coutume pénale des Juifs, mais, faisant confusion de personnes, il a cru que c'étaient les témoins qu'on mettait à nu avant d'exécuter le condamné. Chez les Grecs, la nudité de l'accusateur a été parfois regardée comme le symbole de la conscience pure. Il a donc relevé ce fait dans le but de marquer la perversité des témoins, qu'il a dès l'abord déclarés malhonnêtes et mensongers (Actes, VI, 11-14), bien que toutes les données de leur témoignage soient d'une exactitude scrupuleuse et se répètent à profusion dans les discours de Jésus et des apôtres.

La conscience élastique du narrateur ne se manifeste pas moins dans le récit de la grande persécution contre l'Église à la suite de l'exécution de s. Étienne. La dispersion des par-

tisans de la nouvelle secte, c'était plutôt le besoin de propagande qui poussait les jeunes fanatiques à annoncer partout la facilité d'acquérir le *salut éternel* et le don du Saint-Esprit au moyen de la foi en la divinité de Jésus-Christ. La circonstance que les apôtres sont restés à Jérusalem sans être inquiétés frappe de nullité l'existence d'une persécution antichrétienne, d'autant plus que, d'après son dire, Saül serait allé de maison en maison pour en tirer de force les hommes et les femmes de la secte et les mettre en prison. Comment cette fureur hyper-pharisienne aurait-elle épargné les autorités supérieures de l'Église condamnée?

Ce qui vient d'être dit oblige à refuser toute créance à la prétendue mission de Saül d'aller à Damas pour amener prisonniers à Jérusalem les chrétiens, ou même les chrétiens supposés qui s'y cachaient. Non seulement le grand-prêtre de Jérusalem ne possédait aucun pouvoir juridique sur les Juifs des pays étrangers, il n'exerçait même aucuns sévices contre les apôtres, qu'il avait constamment sous la main. Le voyage de Saül à Damas a été fait de son propre mouvement, dans le dessein d'endiguer la propagation de la dangereuse hérésie.

(*A suivre.*)

J. Halévy.

UN AVEU DE M. UNGNAD

Welche ungeheueren Schwierigkeiten dem modernen Forscher hierbei (= beim Festlegen des Materials) entgegentreten, kann nur der ermessen, der sich selbst bemüht hat, in die Geheimnisse der sumerischen Sprache einzudringen. Was heute noch als ziemlich sicher erscheint, kann morgen schon wieder durch andere Beleuchtung als irrig erwiesen werden.

A. UNGNAD.

En examinant dans le n° de juillet les décrets de M. le professeur A. Ungnad concernant le sumérien, j'ai laissé de côté un aveu qui mérite d'être traité à part ; je me propose de combler cette lacune dans la présente note.

L'aveu contient deux énoncés :

1) La langue sumérienne est pleine de mystères effrayants, dont l'énormité ne peut être connue que par ceux qui se sont personnellement donné la peine de les pénétrer.

2) Ce qui paraît certain aujourd'hui peut, par une autre élucidation, être démontré comme faux.

M. le professeur d'Iéna ne nous dit pas en quoi consistent ces mystères, ni quelles sont les vérités qui, en 24 heures, se transforment d'or pur en vil plomb.

Retenons toutefois le fond, qui veut dire :

La langue sumérienne est excessivement difficile, pleinement mystérieuse et absolument incertaine.

Tout le monde appellerait cela un gribouillage de fous ; pour M. Ungnad, c'est la langue réelle de la nation invisible qui aurait fondé la civilisation des Sémites en Babylonie.

Étant donné ce que M. Ungnad a avoué touchant la *langue sumérienne*, notre attention est attirée sur *le peuple sumérien*, car un peuple auquel la civilisation doit ses premières évolutions mérite d'être connu par tout homme stu-

dieux. Malheureusement, là-dessus, M. Ungnad garde tout son savoir pour lui et n'en laisse rien transpirer; il trouve plus commode de l'enterrer en silence et sans même l'honorer d'une mention. Nous trouvons cela injuste.

Faute de mieux, nous nous proposons de lui soumettre une petite liste de desiderata, sur lesquels nous serions heureux d'avoir quelques explications.

A. Les personnages de la création du monde.

1. — AB-ZV, ZV-AB = *apsu*.

Apsu « océan » vient de אֶפֶס (*aps*), fin, confin : « l'océan forme la fin de la terre ». Divinisé chez les Phéniciens, les Grecs le transcrivent Ἄπασων. La forme « sumérienne » est AB-ZV « maison, cavité du savoir », puis la glose commande de lire avec inversion ZV-AB, même sens. Cette périphrase fait allusion au mythe qui place dans l'océan le palais du dieu du savoir. — Qu'en pensez-vous? Croyez-vous possible que le mot sémitique, simple et clair en lui-même, soit dérivé de la périphrase mythique, marquée comme artificielle et par l'inversion de la lecture et par la nature pédantesque de la signification ?

2. — TI-SAL-LAT, lecture TI-AM-MAT « Tiamat ».

L'épouse du dieu Océan est, chez les Sémites, *Tiamat* (= תְּהוֹם, aram. תהומא, arab. *tihâmat* « terrain bas, bord de la mer ») « abîme, mer ». La périphrase sumérienne signifie littéralement « prendre-serve, mère-pays », dont le sens fait vraisemblablement allusion à un mythe inconnu; mais il est certain que la périphrase sumérienne n'a pu donner le jour au sémitique *tihâmat*; mais nos lumières ne nous suffisent pas, nous demandons les vôtres, Monsieur le professeur!

3. — *Muummu* (= MV-VM ?).

C'est le nom du fils aîné du couple océanique. Les Grecs le connurent sous le nom de Μωυμις. Il signifie « bruit, mugisse-

sement de la mer », ce qui rappelle l'hébreu מְהוּמָה, qui a le même sens. L'équivalent sumérien n'étant pas donné, nous recourons de nouveau à vos lumières.

4. — *Kingu.*

Lorsque Apsu et Muummu furent défaits dans la première bataille, Tiamat éleva *kingu* à l'hégémonie des divinités chaotiques. Comme nom commun, *kingu* désigne une partie de la porte (*kingu sa bâbi*) et vient de la racine *kanâku* « déprimer, serrer, presser », d'où *kaniku*, *kangu*, *kanniku* « qui imprime les sceaux, notaire », *kunuk(k)u*. *Kanâku* est synonyme de *šabû* « opprimer, vaincre », *šâbu* « oppresseur, vainqueur ». — Cela nous semble clair, mais nous attendons que vous nous présentiez une explication sumérienne.

5. — *Lahmu* et *Lahamu.*

Le parti opposé aux principes chaotiques se compose des autres enfants de Tiamat. Ils apparaissent successivement sous forme de jumeaux de sexe divers et par conséquent comme époux et épouses inséparables. En tête de cette série figurent les jumeaux *Lahmu* et *Lahamu*.

La racine *lhm* (לחם) est commune à toutes les langues sémitiques et ses significations varient beaucoup. En babylonien *lahâmu* est synonyme de *labâšu* « se couvrir de vêtements, se vêtir » ; présent : *tilahim*, II, 1, *tulahham* ; III, 1 *tušalham* ; puis un dérivé : *luhhumu*. — S'il y a une étymologie sumérienne, nous vous prions d'éclairer notre religion.

6. — AN-ŠAR et KI-ŠAR.

Second couple de jumeaux. Si l'on considère ces syllabes comme des idéogrammes, on traduira AN-ŠAR (écrit 𒀭𒊹) par « dieu-prospérité » et KI-ŠAR par « terre-prospérité », mais étant donné que l'apparition de ce couple eut lieu lorsque le ciel et la terre n'existaient pas encore, on est obligé d'admettre que l'analyse idéographique doit être remplacée par la transcription démotique compacte *anšar* et *kišar*. La réalité

de ces noms est prouvée par le témoignage de Damascius, qui appelle les principes de la troisième génération Ἀσσωρος et Κισσαρη. La situation change alors. Comme mots simples *aššar* (en élidant le *n* euphonique), de la racine sémitique אשר « diriger, rendre prospère », recèle l'idée de « direction, prospérité, félicité », et le nom *kišar*, racine כשר, veut dire aussi « état de capacité et de prospérité, d'agrément, etc. », ce qui s'adapte à leur nature de couple. Il nous paraît utile d'ajouter que le dernier principe, qui, malgré l'absence de la désinence *t*, est du genre féminin (cf. *Ištar* = *Aštart* עשתרת), se constate dans la mythologie phénicienne sous la forme de Χωσαρθη, pourvue de cette désinence. — Votre opinion, Monsieur Ungnad !

7. — *Anu* et *Antu*.

Anu est le dieu suprême du ciel ; son épouse porte le même nom, augmenté de la finale féminine *t*, ainsi *An* + *t* = *Antu*. Le culte de ce couple se constate aussi chez les Sémites occidentaux, particulièrement dans les noms propres. Les Sepharwites brûlaient leurs enfants en l'honneur de ענמלך (ponctuation massorétique עֲנַמֶּלֶךְ), nom divin composé de עֲנַ מֶלֶךְ = « Anu + Malek ». Parmi les chefs des habitants du mont Séir en Idumée, sont mentionnés *'Ana*, fils de Séîr (עֲנָה בֶן־שֵׂעִיר), et 'Ana, fils de Sibeon (עֲנָה בֶן־צִבְעוֹן). Plus fréquent apparaît la forme féminine : *'Anath* est le nom du père du juge d'Israël prédécesseur de la prophétesse Débora (שַׁמְגַּר בֶּן־עֲנָת). Dans la tribu de Juda, se trouve la ville de *Bêth-'Anath* (בית־ענות) = *Bêth-Anath* « Maison de 'Anath », et le même nom, écrit correctement בֵּית־עֲנָת, revient dans une ville de la tribu de Nephtali. Plus remarquable est la forme du pluriel dans *Anathoth* (עֲנָתוֹת), « les Anath = consacré aux 'Anath, c'est-à-dire aux grandes épouses divines », conception qui réside également dans le nom d'homme 'Anathoth (עֲנָתוֹת בֶּן־בֶּכֶר). En composition avec יָהּ, forme populaire de יהוה, se présente le nom d'homme *Anthothiah* = עַנְתֹתִיָּה « les épouses d'Yahwé ». Ces données sont augmentées d'une manière

intéressante par l'onomastique des papyrus juifs d'Éléphantine : ענתיהו et son abrégé ענתי, noms d'hommes = « épouse de Yaho », ענתביתאל « épouse du dieu Béthel ». Chez les Phéniciens, enfin, la déesse ענת est qualifiée de « Force de la vie ou des vivants » et les Grecs l'ont assimilée à Artémis. — Y a-t-il encore quelque doute ? parlez, Monsieur le professeur, nous écoutons.

8. — Ellil = EN-LIL et NIN-LIL = *Bêl* et *Beltu*.

Après Anu, son fils aîné est le plus haut en dignité et c'est pourquoi on nommait populairement ce couple *Bêl* et *Bêlit* = « Seigneur et Dame », par excellence ; de là la transcription sémitique בֵּל et בֵּלְתִי et la transcription grecque Βηλ et Βηλτις. C'est une forme contractée pour בְּעֵל et בְּעֵלְתְּ = hébréo-phénicien בַּעַל et בַּעֲלַת « Seigneur et Dame ». Cependant le nom propre de Bel est *Alil*, en transcription araméenne אליל, אלל, il vient du verbe *alâlu* (II) « être fort, solide, puissant », d'où *alîlu*, *allu* « fort, puissant » et *allu* « force, puissance ». La déesse semble se nommer *Aliltu* ou *Allaltu* (אללת), mais le témoignage formel manque encore. En allographie, on le représente par la périphrase EN-LIL et NIN-LIL = « Seigneur du lil » (« démon du vent du désert », cf. לילית) et « Dame du lil ». La composition est en elle-même radicalement sémitique, car EN est abrégé de *enu*, *entu* « seigneur, dame », *lilu* de יְלֵל « hurlement du désert », יְלֵל יְשִׁימֹן et NIN, même racine נין en sémitique, exprime l'idée de « augmenter, multiplier (d'où *nunu*, נון, נונא « poisson ») appliqué à la puissance », d'où נִין « progéniture ». A noter que NIN signifie aussi bien « seigneur » que « dame ». — Maintenant, studieux et déférents, nous attendons votre opinion, Monsieur le professeur !

9. — E-A et DAM-KI.

Le nom du dieu de la mer est presque toujours présenté par des idéogrammes qui ne peuvent signifier ici que « maison + eau ». Le sens le moins absurde qu'on puisse attribuer à

cette composion serait « celui dont la maison est l'eau » = « qui habite dans l'eau », savoir « la grande eau », c'est-à-dire « la mer », périphrase fade au possible, dans le genre des périphrases précédentes. Le nom réel de dieu se dégage pourtant de l'aspect des idéogrammes qui rappellent à la mémoire le nom sémitique occidental de la mer, à savoir *yam*, *iam* (hébréo-phénicien יָם, araméen יַמָּא); je l'ai signalé depuis longtemps dans le nom de la plante maritime dite : *kusa ya-a-me* identique à *kusa* A-AB-BA = *tamti* « kusa de la mer »; le nominatif était donc *iamu*, mais conformément à la prononciation *yamu* sonnait *yawu* et, après élision du *w* en deux voyelles, surtout *yau*, *iau*; c'est le thème *ia* qui a été artificiellement représenté par les idéogrammes E-A afin d'exprimer une idée qui fasse penser au dieu de la mer. J'ai trouvé depuis la forme populaire *iau*, avec mimation *iaum*, dans le nom de la petite fille de Naram-Sin, nom écrit phonétiquement *Lipušiaum* « que *Yau*(*m*) fasse (du bien) ». — Dans votre lettre (*Revue Sémitique*, p. 81) vous avez rejeté avec dédain le rapprochement de E-A avec *iamu*, *iau*, mais vous avez oublié la promesse d'en parler ailleurs et de nous renseigner comment vous l'expliquez vous-même : éclairez nos ténèbres, Monsieur le professeur!

10. — *Maruduk, Marduk* et *Ṣarpanitu*.

Fils de Yau et véritable créateur du monde. Il figure en transcription hébraïque sous la forme de מְראֹדַךְ, מְרֹדַךְ; en grec on constate Μαρδοκ ou Μαρδοχ. On y reconnaît les mots babyloniens *maru* et *dûku* (pour *dumku*, *duwku*) « fils + bien, bonheur »; ou plutôt « fils de bien, de bonheur »; au même sens aboutit la forme plus rare *Merduk*, car *meru* est synonyme de *mâru*. Pour l'analogie comparer אביטוב, אחיטוב, etc. Quant aux idéogrammes qui sont nombreux, contentons-nous de citer le plus fréquent : AMAR-VT (= VD) « gazelle du jour », périphrase assonant légèrement à *Marduk* et divaguant dans les spéculations astronomiques. — Vous avez certainement beaucoup à redire à ces hypothèses; parlez, Monsieur Ungnad!

11. — AN-EN-ZV, AN-NAN-NA, AN-ŠEŠ-KI.

Ce sont les groupes idéographiques les plus courants qui désignent le dieu de la lune, Sin, dont les transcriptions sémitiques sont tantôt סן (cf. סנחריב), tantôt שן (cf. שנחאריב dans *Achikar* d'Éléphantine). Racine et signification sont encore à trouver. Les périphrases idéographiques sont assez clairs :

AN-EN-ZV signifie : « dieu-seigneur-savoir ou abondance », c'est-à-dire qui sait (la marche du temps), ou « dieu d'abondance ».

AN-ŠEŠ-KI « dieu de la ville de lumière » = de la ville d'Ur (אור), allusion évidente au mot אור (*Uru*) « lumière ».

AN NANNA, en apparence cela signifie « dieu Nanna » ou, si on transcrit AN NA-AN-NA, cela signifiera « dieu-homme ou seigneur-ciel », c'est-à-dire « dieu seigneur du ciel », mais, en réalité, ce n'est qu'un sens fictif produit artificiellement par les scribes en abandonnant la lettre finale *r* de l'autre nom populaire de Sin, à savoir, *Nannar*(*u*), contracté de la forme *Manwar* avec *m* initial, de la racine נור « briller » ; cf. les formes analogues *nâdbaku*, *namtaru* נחים, נפתלי, נחתום, etc. *Nannaru* « illumineur » exprime la fonction essentielle de Sin-lunus, celle d'être l'illumineur de la nuit. Point curieux et important à la fois : ce nom propre est parvenu avec la forme complète NANAPOC comme nom d'homme sans, paraît-il, qu'on se doute que c'était le nom propre du dieu lunaire chez les Babyloniens. — Si le nom sémitique *Nannaru* vient du sumérien NANNA d'après votre système, apprenez-nous, de grâce, d'où vient le *r* ajouté par les gâcheurs sémitiques.

12. — AN-VṬ ou VD ou BABBAR.

Trois valeurs de lecture propres au signe 𒌓, idéogramme du soleil et tirées de mots babyloniens indubitables.

AN-VT « dieu Voir = voyant, regardant, observant, etc. » de *utûtu* « action de voir, remarquer, observer » (*ersehen*); racine אתא *atu* « voir, observer »; cf. aussi : *ittu* « faculté de voir, vue ».

AN-VD « dieu lumière » de *uddu* et *uddatu* « lumière, jour », d'où *uddiš*, *uddakku*, *uddakkam* « au point du jour, au matin ».

AN-BABBAR « dieu clarté » ; modèle certain, quoique non encore constaté : *babbaru*, forme contractée de *barbaru*, qui désigne spécialement un animal à taches claires, voyantes, resplendissantes, redoublement de la racine ברה « voir, regarder » ; cf. *birbirru* « splendeur des étoiles lors de leur lever ». La contraction des racines dédoublées est fréquente, cf. : *kak*(*k*)*abu* « étoile » (= כּוֹכָב), de *kabâbu* « brûler », *ḳakḳadu* « sommet de la tête » = קָדְקֹד, de *ḳadâdu* (= קדד) « faire cambrure, se baisser, se pencher », *sissinnu* (= סַנְסִין) « branche (?) de palmier ». — Votre explication alloglotte, Monsieur le professeur ?

13. — Ištar = NIN-NI, DIL-BAT.

La déesse de l'amour et de la génération s'appelle, chez les Assyro-babyloniens, *Ištar*, chez les autres Sémites, selon les dialectes : ʿAštart (עשתרת phénicien), עַשְׁתֹּרֶת (hébreu), עשתר (moabite), עתר (araméen et arabe), עתתר (divinité masculine, sabéen), עסתר (= « ciel », tigréen). Elle a été de bonne heure adoptée par les Égyptiens et aussi par les Grecs sous la forme de 'ACTARTH. L'hébreu a conservé le sens primitif dans עַשְׁתְּרוֹת « femelles de menu bétail, connues par leur fécondité ». Le « sumérien » se sert de périphrases dont les deux premières sont les principales :

NIN-NI (nous négligeons les autres lectures possibles) « dame + splendeur » ou « dame + élévation » = « dame splendide » ou « dame-élevée », visiblement des formules laudatives cultuelles, qui ne fournissent aucune donnée sur ses fonctions divines ; donc une banalité des plus vagues.

DIL-BAT. Ce groupe est susceptible de lectures très variées, celle que je présente est généralement admise. DIL variante de DAL, abrégé de *dallu*, synonyme de *ibru* « ami » ; BAT est l'idéogramme de « mort » ; donc DIL-BAT signifie : « ami-mort », c'est-à-dire, celle dont l'ami est mort. On y reconnaît facilement une allusion à la mort de Tamuz, l'ami de Ištar. La

désignation a un caractère franchement mythologique et ingénieusement combiné, mais elle a le défaut de constituer une périphrase et de ne contenir aucun trait essentiel de génération ou de fécondité.

(AN-)V = *Ištar* (Br. 8691) d'où AN-V MVL = *Ištar sa kakkabê* (Br. 8692) « Ištar des étoiles, Vénus ».

(AN)-V-DAR *Ištar bêlit AN-MEŠ* ou AN-NA (Br. 8862) « Ištar, dame des dieux » ou « du ciel ». Étant donné que V est l'idéogramme d'Ištar, on en conclut avec évidence que DAR, valant aussi ṬAR et TAR, constitue le complément phonétique de cet idéogramme. Cela prouve en même temps que le nom d'Ištar existait aussi chez les « Sumériens ». C'est analogue à la graphie TI-SAL-LAT = TI-AMAT, où le second élément est légèrement déguisé. Il se peut même que le signe V ait la valeur IŠ et, dans ce cas, V-DAR sera un simple allogramme de IŠTAR, d'où viendrait l'abrégé V.

Si vous avez un veto à élever contre ces explications, vous trouverez chez moi le plus grand empressement à vous écouter.

14. — Le Tigre et l'Euphrate.

Divinisés, le Tigre et l'Euphrate sont les enfants du dieu de l'océan, Yau.

A-ZIK I-DIG-NA = nâr *idiglat* « le Tigre » = héb. חִדֶּקֶל, aram. דִּגְלַת arabe *digla(t)*. La terminaison féminine *t* en assure l'origine sémitique. En « sumérien » le *t* est omis et NA est mis à la place de LA ; ce n'est probablement qu'un déguisement graphique : *la* peut être une valeur de NA, comme il l'est déjà de NV.

A-ZIK ZIM-BIR « fleuve de Sippar ». Sippar est la ville septentrionale d'Akkad, province sémitique par excellence. D'autre part, le phonème ZIM-BIR (abrégé de *zimubiru* « face claire ») joue avec le nom réel Sippar, Sipar, comparé au nom commun *siparu*, qui désigne un métal brillant, l'airain.

A-ZIK KIB-NVN-KI = *nâr Sippar* « fleuve de Sippar », graphie au moyen d'une autre périphrase désignant la même ville septentrionale de l'Akkad ; elle signifie « région + souverain + lieu » et fait allusion au culte du soleil qui y avait son centre.

A-ZIK BVRA NVN-NA = *nâr puratti* « fleuve Euphrate » « puits, nappe d'eau + grand, excellent ». BVRA, PVRA, abrégés de *purattu* ; avec NVN « grand, excellent » ; ce composé périphrase une qualité du fleuve. — Votre opposition motivée est attendue, Monsieur le professeur.

15. — Nipur NIPRI, EN AN-LIL-LÁ-KI

Le nom de cette ville sainte de la Babylonie vient déjà au premier aspect de la racine נפר, qui produit parmi tant d'autres mots *nipiru* « position fortifiée » (*befestigte Stellung*), ce qui convient matériellement à une ville ; cf. héb. בצר, בצרה, מצדה.

Formes sumériennes :

NIPRI, phonème vide de tout sens ; il copie avec une légère modification le nom réel « Nipur, Nippur ».

ER AN-EN-LIL-LAL-KI, périphrase composée des éléments : « ville + dieu + seigneur + vent du désert-lieu », c'est-à-dire : « ville du dieu seigneur du vent du désert » = ville de Bêl.

La presque totalité des textes découverts à Nippur sont rédigés en « sumérien » et cependant son nom propre aussi bien que la périphrase sont tirés du babylonien sémitique ; comment expliquez-vous cela, savant défenseur du sumérisme ?

16. — Lagaš, ŠIR-BVR-LA.

Le plus important centre politique connu en Sumérie. Les rois du troisième et probablement aussi du quatrième millénaire avant notre ère ont laissé de nombreuses inscriptions « sumériennes ». A notre étonnement les anciens scribes s'amusent à écrire le nom de cette ville indifféremment ŠIR-BVR-LA, BVR-LA-ŠIR et LA-BVR-ŠIR. Si on les traduit phonème par phonème, on obtient les trois groupes bizarres « lumière + fort (BVR a 30 valeurs au moins) + champ labouré, fort + champ + lumière ou champ + fort + lumière ». Une pareille différence de position n'est possible que dans les entités numériques ou algébriques $1 + 2 + 3 = 1 + 3 + 2 = 3 + 2 + 1 = 6$, de même, si $a + b + c = d$, $a + c + b$ ou $d = c + b$

+ a seront aussi = d. D'autre part, une tablette didactique rend ŠIR-BVR-LA dans la colonne sémitique par *Lagaš*, ce qui répond à l'hébreu לקש « plante verte », לכש « plante marine » et conjecturalement aussi au nom de *Lix*, ville phénicienne en Afrique. La lecture Lagaš est en outre confirmée par la variante SIR-BVR-LA-ŠA où LA est le complément de *Laga*. — C'est quelque chose, Monsieur le professeur; donnez-nous, si cela est faisable, une explication sumériste.

17. — (ER) SEŠ-KI = Ur.

La ville nommée *Ur* dans la Babylonie du sud est connue comme patrie d'Abraham. איר, pl. אורים, signifie « demeure », mais il possède en outre le sens de « lumière », tout comme le mot plus courant אור. La ville était consacrée au dieu de la lune, protecteur des êtres vivants pendant la nuit. Cette protection mythique est exprimée dans les idéogrammes EN-AN-ŠES-KI « ville du dieu-protection-lieu ». Dénomination mythologique et cultuelle. Un nom populaire fait défaut. — Nous voudrions savoir pourquoi. Éclairez-nous, Monsieur le professeur !

18. — Uruk VNV-VG.

La ville d'Uruk, en grec Ορχωη, en hébreu אֶרֶךְ, joue un grand rôle dans les fameuses légendes du déluge et de Gilgamiš. La déesse Ištar y régnait aux temps préhistoriques et là (s'engagea) le drame entre elle et le héros qui refusait de devenir son époux. La racine du nom est ורך = héb. ירך, signifiant : « hanche » et en général « derrière, arrière, extrémité »; cf. ורכתי הספינה « l'extrémité du navire ». On voit de là que la ville était située à l'extrémité d'un étang ou d'un autre accident de terrain. Les idéogrammes VNV-VGV « lieu de repos + bariolage » joue artificiellement avec le nom simple *uruk*, en changeant *r* en *n*. Mais *unu* « lieu de repos, lit » produit aussi *mûnû* et *tênû*, correspondant à l'hébreu מַחֲנֶה et תַּחֲנֶה « camp, station », de la racine חנה, dont le ח initial est régulièrement abandonné en babylonien. De son côté, VG abrégé de VGVN, équivaut à DAR et désigne une

couleur, peut-être le cramoisi. — Cette périphrase est-elle primordiale à votre avis? Enseignez-nous, Monsieur Ungnad !

19. — Hallab = ZA-NINNI-VNVG-KI.

Ville de Sumer. *Hallap*(*u*) est un nom d'agent dérivé de *halâpu* « couvrir, protéger ». « Ville protectrice » est bien une cité fortifiée. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Le « sumérien » nous mène dans le vague et le mystique : ZA-NINNI-VNVG-KI = « pierre précieuse + Istar + Uruk-lieu », c'est-à-dire : « Joyau d'Ištar d'Uruk », la qualification n'est pas dénuée de goût raffiné et la périphrase sent trop le salon pour être le nom primitif d'une ville. — Si vous pensez autrement, soyez assez obligeant pour nous le dire, Monsieur le professeur !

20. — Šumer = KI-EN-GI.

Mat Sumerim est la désignation de la Babylonie du Sud en opposition avec *mat Akkad*, qui désigne la Babylonie du Nord. J'ai démontré depuis quelques années que la transcription exacte est *Śuwêr* avec *w* au lieu de *m*, racine שור « marcher, couler avec impétuosité », allusion aux courants d'eau rapides qui arrosent cette basse vallée. En « sumérien » ce pays est désigné par le groupe KI-EN-GI, qu'on traduirait facilement entre dix autres manières par : « lieu + seigneur + vrai » et on obtiendrait ainsi une désignation mythologique. Mais cela se heurte à une difficulté insurmontable : au lieu de KI-EN-GI, on trouve aussi la graphie KI-IN-GI, qui signifie « lieu + paille + vrai ». Pour échapper à l'absurdité, on attribuera, la polysémie aidant, à GI le sens de « canne » et la composition voudra dire « lieu de paille et de canne ». Les deux qualifications inconciliables s'anéantissent l'une l'autre et il en ressort qu'il ne s'agit pas d'une composition idéographique, mais d'un mot phonétique où les voyelles *e* et *i* s'interchangent couramment. La situation s'éclaircit : l'interprétation de *matu šaplitu* = « pays bas » est tout ce qu'il y a d'exact au sujet du mot réel *kingu* ou *kiengu* (c'est-à-dire *kengu*), nous l'avons prouvé plus haut ; mais les analyses idéographiques *ki-in-gi* et *ki-en-gi* sont fictives et dues à deux

scribes différents. Cette liberté interprétative n'est pas la seule : un des trois scribes se plaît à écrire *ki-en-gi-ra* et à regarder la finale *ra* comme le complément phonétique de *ki-en-gi*, considéré comme allophonème, alors l'ensemble du groupe ne pourra se lire que *Sumer*(-*ra*), absolument comme le nom réel et fera naître l'impression que *Šumer* appartient à la langue sacrée. Inconsidérément la plupart des assyriologues se sont laissé prendre au piège et ont expliqué *Šumer* par SV + MER « main forte », comme si jamais un nom de pays pouvait être formé de la sorte. — Nous attendons de vous quelque chose de mieux, Monsieur le professeur.

(*A suivre.*) J. Halévy.

ZUR FRAGE DER
SUMERISCHEN UND SEMITISCHEN ELEMENTE IM ALTBABYLONISCHEN RECHTE [1].

Dass die babylonische Gesetzgebung, wie sie im Kodex Ḫammurapi vorliegt, keine Neuschöpfung dieses Königs gewesen ist, sondern als eine Kodifikation älterer Rechtssammlungen anzusehen ist, hat sich sowohl aus dem Gesetzbuch selbst wie auch aus den altbabylonischen Urkunden der Rechtspraxis ergeben. D. H. *Müller* war es zuerst, der in seinem Werke [2] an der Hand der ältesten Bestandteile der mosaischen Gesetzgebung (Bundesbuch) und des römischen Zwölftafelgesetzes bestimmte Gruppen von Rechtsnormen als ältere Bestandteile zu sondern suchte, die er unter dem Namen "Urgesetz" zusammenfasste und als eine dem Redaktor des Kodex Ḫammurapi *schriftlich* vorgelegene Sammlung deklariert hat. Die Frage bleibe hier unerörtert, ob und inwieferne die von *Müller* scharfsinnig durchgeführte Scheidung und Rekonstruktion einer eventuellen älteren Rechtssammlung — unabhängig von der weiter uns hier nicht interessierenden Frage der Abhängigkeit der mosaischen Gesetze von jenem Urgesetz — den Anspruch auf historische Wahrscheinlichkeit habe. Dass aber der Versuch, eine solche Scheidung von älteren und jüngeren Bestandteilen nach gewissen rechtshistorischen und formalen Kriterien innerhalb des Zivil-wie auch des Strafrechtes vollkommen berechtigt ist, wird wohl von niemandem bestritten werden. Ja, die Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie, die bis auf die

1. Vortrag, gehalten in der semitischen Sektion des XVI. Orientalisten-Kongresses in Athen, am 11. April 1912.
2. Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung wie auch zu den XII Tafeln, Wien 1903.

Regierung Sumu-lails zurückgehen, in denen die Rechtsterminologie des Kodex Ḫammurapi schon vollkommen ausgeprägt ist, setzen die Existenz von *schriftlichen* Rechtssammlungen aus der Zeit vor Ḫammurapi notwendig voraus. In der Tat heisst es an vier Stellen, auf die ich au anderem Orte hingewiesen habe, ausdrücklich, dass die Richter nach den Verordnungen des betreffenden Königs Recht geschaffen haben [1].

Viel schwieriger, doch nicht minder wichtig ist die Frage, die auch Ed. *Meyer* bloss aufgeworfen hat [2]: Lässt sich im Kodex Ḫammurapi neben den sicher semitischen Bestandtheilen auch ursprünglich *sumerisches* Rechtsgut nachweisen und von jenem scheiden? Und welche sind die Kriterien, mit deren Hilfe diese Frage einer Lösung nahegebracht werden könnte? Die Frage drängt sich umsomehr auf, als ja auf anderen Gebieten der Kultur, so vor allem der Schreibkunst, der Einfluss der Sumerer auf die semitischen Babylonier von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Würden wir schriftliche Aufzeichnungen von Rechtssatzungen aus älterer sumerischer Zeit besitzen — wobei natürlich nur Südbabylonien in Betracht kommt, weil Nordbabylonien wohl seit ältester Zeit von Semiten besetzt gewesen sein dürfte [3] —, so wären sie die sicherste Grundlage für den Nachweis sumerischer Rechtseinflüsse. Leider aber besitzen wir solche schriftliche Normen nicht. Zwar erwähnt schon einer der ältesten sumerischen Fürsten, Urukagina von Lagaš, dass er, vom Stadtgotte Ningirsu als König eingesetzt, „die Bestimmungen von ehemals hergestellt und das Wort, das sein König Ningirsu ausgesprochen hatte, (im Lande) wohnen liess" [4], was man mit Ed. *Meyer* [5] als Wiederherstellung alter Rechtssätze deuten könnte, ebenso wenn es in einer

1. Kodeks Hammurabiego a ówczesna praktyka prawna (Abhandlungen der Krakauer Akademie 1907, B. 50, S. 229).
2. Geschichte des Altertums II [2] S. 511.
3. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte II [2] S. 460.
4. nam-tar-ra ud-bi-ta e-šú-gar inim lugal-ni *dingir* nin-gir-su-ge e-na-dúg-ga ba-ku. Vgl. Thureau-Dangin, Sumerische und akkadische Königsinschriften (Vorderasiat. Bibliothek I) S. 50.
5. Geschichte des Altertums II [2] S. 5.

Inschrift eines späteren Fürsten Sin-idinnam von Larsa heisst, er habe ,, die Beschlüsse und Bestimmungen der Anunnaki wiederhergestellt "[1], oder wenn um dieselbe Zeit Sin-gašid von Uruk berichtet, er habe feste Tarife für Korn und Oel, Wolle und Kupfer festgesetzt ,, nach dem Kaufpreis des Landes "[2], ähnlich wie die Arbeitslöhne im Gesetzbuch Ḫammurapis normiert sind. Allein solche unbestimmte Angaben bieten keine Basis für die Lösung unserer Frage.

Nun liegen ja allerdings die sogen. ,, Sumerischen Familiengesetze"[3] vor, die bekanntlich in sumerischer und semitischer Sprache abgefasst sind. Allein für den sumerischen Ursprung dieser ,, Gesetze " lässt sich absolut kein Argument herbeibringen[4]. Vielmehr könnte man sie sogar als sicher *semitisch* ansprechen, wenn die dort vorkommende Strafe *gullubu* — wie ich es seit jeher erklärt[5] — das ,, Abschneiden des Haares " bedeutet, weil bei den Sumerern die freien Männer nach den Darstellungen sumerischer Skulpturen sich das Haupthaar abrasieren[6], somit eine solche Strafe bei ihnen ausgeschlossen ist. Abgeschen davon kann aber die Sammlung in der Form, wie sie uns erhalten ist überhaupt nicht als Sammlung von selbstständigen *Bestimmungen* angesprochen werden. Vielmehr muss man in ihnen *Uebungsformulare* für die Urkundenschreiber erblicken, worauf schon die einleitende Zeile :

ukur-šû û-na-me-šû | *ana matîma ana arkât ûmê*^{me}[7] mit aller Bestimmtheit hinweist, die sich fast wörtlich mit den einleitenden Worten der betreffenden Strafklauseln in den Verträgen der Ḫammurapi-Periode deckt, während eine solche

1. me griš-ḫar ^{dingir}an-nun-na-ge-ne ki-bi-šû ne-in-gi-a. Vgl. Thureau-Dangin, *l. c.* S. 208.
2. ki-lam-ma-da-na-ka. Thureau-Dangin, *l. c.* S. 222.
3. Zuletzt behandelt bei *Winckler*, Gesetze Hammurabis (1904), S. 84.
4. Vgl. schon Winckler, *l. c.* S. 84 Anm. ,, Diese (Gesetze) gehören ebensowenig einer Periode sumerischen Volkslebens an wie mittelalterliche lateinische Aufzeichnungen römisch sind ".
5. Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XVIII (1904) S. 233, XXIV (1910) S. 442 und Anm. 3 ibid. Seihe weiter S. 8.
6. Vgl. Ed. Meyer, Sumerer und Semiten in Babylonien, auch Geschichte II[2] S. 405. (Ibid S. 512 spricht sich auch Meyer für den semitischen Ursprung aus, für den Fall, dass meine Deutung von *gullubu* sich bewähren sollte.)
7. Wörtl. ,, (Wenn) jemals in künftigen Tagen ".

Einführungsformel für eine Gruppe von Gesetzesbestimmungen sich keineswegs eignet [1]. In meritorischer Hinsicht decken sich die Bestimmungen mit denen in den Strafklauseln der Verträge [2], bezw. mit den Bestimmungen des Gesetzbuches selbst, oder sie weisen geringe Modifikationen auf [3], die lokaler Natur sein können.

Besonders beachtenswert sind die Bestimmungen in den §§ 5-6 über Eheauflösung. Der § 5 ist nichts anderes als die für das Urkundenschema *abgekürzte Formel* der §§ 142-143 des Kodex Ḫammurapi, die in dieser Form auch in den Verträgen vorkommt (so CT. VIII 7[b], 17-20; Meissner, Beiträge Nr 89, 36-38) [4]. Ebenso dürfte der § 6 eine abgekürzte Formel der §§ 138-139 enthalten, wobei allerdings die Höhe des Entlassungsgeldes nicht übereinstimmt [5].

Besitzen wir somit keine unmittelbaren Rechtsquellen, schriftliche Rechtssatzungen aus älterer *sumerischer* Zeit, so können wir doch noch auf anderem Wege an die Lösung jener

1. Auf diesen Umstand hat schon *Poebel*, Business Documents (Babyl. Expedition of the Pennsylvania University VI [2]) S. 34 mit Recht aufmerksam gemacht. Ganz zu demselben Resultate gelangt merkwürdigerweise auch ein Nichtassyriologe, *Blachstein* in einem Artikel „ Wesen und Bedeutung der sogen. Sumerischen Familiengesetze " (Archiv für Stenographie 1908, Heft 3. Separatabdruck S. 1-14). Er vergleicht die in der Serie *ana ittišu* vorkommenden Wendungen und Pseudo-bestimmungen der „ Familiengesetze " mit den entsprechenden Klauseln der Rechtsurkunden und gelangt zu dem Resultate, dass diese angeblichen Rechtssätze nichts anderes seien als für den angehenden Tafelschreiber aus den Urkunden von Schulmeistern zusammengestellte *Stilformulare* nach Art der englischen *legal phrase books*, dass sie somit rein *schrifttechnischer* Natur sind. Man wird jetzt wohl die Frage in diesem Sinne als erledigt ansehen dürfen. Vgl. weiter S. 393 Anm. 1.

2. So z. B. bei Verletzung der Adoptionspflichten durch den Sohn die Versklavung, die fast in allen Adoptionsverträgen als Klausel vorkommt, vgl. Kohler-Ungnad, Hammurapis Gesetz III Nr 17, 19, 20, 21, 22, 23 alle aus Warka, ferner B. IV 781-783 (Nippur), III 14, V 1088 (Sippar). Allerdings sind in allen diesen Urkunden Vater und Mutter gleichgestellt, was als Rechtsfortschritt gelten kann.

3. Kohler-Ungnad III Nr 20, 23 heisst es bei Verletzung der Adoption durch die Eltern „ (Der Adoptivsohn) wird seinen Anteil nehmen und davontragen ". Das weist darauf hin, dass auch der Ausdruck „ er (sie) geht des Hauses und der Hausgeräte verlustig " in den Urkunden Nr 16, 17, 19, 22, 779, 782 ganz konform dem Ausdruck in den §§ 3-4 der Familiengesetze so zu fassen ist. Vgl. schon Cuq, Nouv. Revue hist. B. 33 S. 276.

4. Die Klausel über das Ertränken der pflichtvergessenen Frau setzt daher einen formal durchgeführten Prozess voraus. Vgl. darüber meine Altbab. Rechtsurkunden I S. 179.

5. Dagegen wohl mit dem Ehevertrag aus Nippur, Poebel 40 (= Kohler-Ungnad IV 777).

Frage herantreten, durch Vergleichung älterer südbabylonischer Rechtsurkunden, in denen ja die praktische Anwendung der Rechtsbestimmungen zum Ausdruck gelangt. Allein auch hier fliessen die Quellen spärlich. Die einzige Sammlung von älteren *sumerischen* Rechtsurkunden bieten die zuerst von *Virolleaud* [1] und dann nochmals von *Pélagaud* [2] bearbeiteten Dokumente, die aus der Zeit der Dynastie von *Ur.*, u. zw. aus der Zeit Dungi's [3] und seiner zwei Nachfolger herrühren. Hinzu kommen noch gegen 30 Vertragsurkunden in den von *Myhrman* bearbeiteten Urkunden aus Nippur [4]. Bei der geringen Zahl der Urkunden und der Kürze des Stils lässt sich aus ihnen nicht viel Sachliches entnehmen. *Pélagaud* hat in seiner Bearbeitung die juristischen Ergebnisse zusammengefasst, und da fällt manches auf, was wir im Ḫammurapirecht nicht finden. So scheint der Sklave nach diesen Urkunden einer gewissen Rechtsfähigkeit sich zu erfreuen, so z. B. verkauft er Sachen aus dem Vermögen seines Herrn (14), er heiratet eine Sklavin im Dienste eines anderen Herrn und letztere erscheint als Angeklagte in einem Prozesse (20). Eigenartig ist ferner, dass nicht nur in Zivilverträgen, sondern auch bei Prozessen die Parteï sich vertreten lassen kann (12). Gänzlich verschieden ist die Gerichtsorganisation. Dem eigentlichen Prozess geht eine Vorverhandlung vor dem *maškim* — eine Art Friedensrichter, der auch als Notar bei Geschäftsverträgen fungiert —, der die Parteien gütlich zu einigen sucht „ damit die Angelegenheit nicht gerichtet werde " (9). Erst, wenn dies nicht gelingt, werden die Parteien vor den Richter geschickt.

Das Urkundenschema ist zwar in den Zivilverträgen ähnlich dem der Ḫammurapiverträge, doch kommen Wendungen vor, die in den letzteren nicht anzutreffen sind. So das an

1. Di-tilla, textes juridiques chaldéens de la dynastie dite seconde d'Our, Poitiers, 1903.
2. Sá-tilla, textes juridiques chald., Babyloniaca III (1909) S. 81-132.
3. Seine Regierung fällt nach Ed. Meyer, Geschichte II ² S. 494 in die Jahre 2286-2229 v. Chr., somit über 200 Jahre vor Beginn der I. Dynastie von Babylon (2060-1761), ebenfalls nach Meyers Ansetzung, ibid. S. 31.
4. Sumerian Administrative Documents, dated in the reigns of the *kings of the second* dynasty of Ur, from the Temple Archives from Nippur (Babyl. Exped. of Pennsylv. University, Series A. Vol. III, 1).

der Spitze mancher Urkunden stehende *sá-tilla* „ erledigte Verhandlung ". Es müssen auch in Südbabylonien in den einzelnen Gauen Unterschiede im Kanzleistil geherrscht haben. Alles in allem lässt sich aus diesen Urkunden für unsere Frage nicht viel entnehmen. Dagegen kommen die von *Poebel* publizierten, sumerisch abgefassten, aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie datierenden Urkunden aus *Nippur*, ebenso wie die durch *Strassmaier* edierten Urkunden aus Warka (Tell Sifr) hier nicht in Betracht, weil in ihnen bereits das Recht des durch Ḫammurapi vereinigten Sumer und Akkad zum Ausdruck kommt und sie in materieller Hinsicht die Bestimmungen des Kodex Ḫammurapi oder seiner Vorlagen widerspiegeln [1], trotz ihres sumerischen Gewandes. Nur ein beachtenswertes Moment weisen diese Urkunden auf. Die südbabylonischen Urkunden über *Erbteilung* unterscheiden sich sowohl meritorisch wie auch formell von den nordbabylonischen. In ersterer Beziehung insoferne als in ihnen stets an *erster* Stelle der älteste Bruder mit seinem gesetzmässigen „ Vorzugsanteil als Erstgeborner " (*sib-ta mu-nam-šeš-gal-la-šû*) figuriert [2], während weder im Gesetzbuch Ḫammurapis noch in den nordbabylonischen Urkunden der älteste Sohn vor den anderen bevorzugt wird [3]. In formeller Beziehung insoferne als alle Erbanteile auf *einer* Urkunde verzeichnet sind, die wohl beim ältesten Bruder in Verwahrung blieb, während in den nordbabylonischen Urkunden für den Anteil jedes einzelnen Erben eine besondere Urkunde ausgestellt wird. Ist nun die Bevorzugung des ältesten Sohnes in den Urkunden aus *Nippur* auf *sumerischen* Ursprung zuruckzuführen ? Man wäre zu dieser Annahme geneigt, wenn dem nicht die Tatsache gegenüberstände, dass

1. Sowohl die Urkunden aus Warka wie auch die aus Nippur datieren frühestens aus der Zeit Ḫammurapis und seines Zeitgenossen von Isin, Rim-Sin.

2. Vgl. Poebel, Documents Nr 26, 43 und dazu die Ausführungen S. 26 ibid.

3. Die nordbabylonischen Erbverträge beweisen auch, dass im § 165 die Worte *ana mârišu ša inšu maḫru* nur mit *Winckler* übersetzt werden können „ seinem Sohne, den er bevorzugt " (wörtl. der in seinen Augen vorangeht), nicht etwa im Sinne „ Erstgeborner ". Ein Vertrag über die Vermachung eines solchen Vorzugserbteils liegt in Kohler-Ungnad, Ḫammurapi's Gesetz, V, 1160 vor.

sich das Vorzugsrecht des Erstgebornen (auf einen doppelten Erbanteil) auch im biblischen Recht wiederfindet [1]. Es liegt also kein zwingender Grund vor, diesen vereinzelten Rechtsunterschied auf eine sumerische Quelle zurückzuführen. Im übrigen bieten die südbabylonischem Urkunden aus der Ḫammurapi-Periode keine Anhaltspunkte für die Unterscheidung von sumerischen und semitischem Rechtsgut.

Ein weiteres Kriterium für die Sonderung der Rechtsquellen wäre folgendes : Wenn wir eine Institution des Ḫammurapi-Rechts auch bei einem anderen semitischen Volke wiederfinden, namentlich wenn wir sie im *vorislamischen* Recht der Araber nachweisen können, so dürfen wir sie als eine *semitische*, vielleicht gar ursemitische ansprechen. Man ist merkwürdigerweise der Frage der Berührungen zwischen den Institutionen des altbabylonischen und denen des *arabischen*, besonders vorislamischen Rechts nicht nähergetreten. Und doch wäre eine solche Untersuchung rechtshistorisch von grossem Werte, namentlich auch für unsere Frage. Allerdings erfordert eine solche Untersuchung die genaue Kenntnis der islamischen Rechtsquellen. Dass aber ein eingehendes Studium dieser Frage fruchtbare Resultate zeitigen könnte, möchte ich an einigen wenigen Beispielen nachweisen.

Dass die Institution der Ehe als Rechtsakt im Kodex-Ḫammurapi sich in den Grundzügen mit den analogen Rechtserscheinungen anderer semitischer Völker deckt, geht — abgesehen von den Berührungen mit altisraelitischem Recht [2] — besonders aus einer Vergleichung mit der altarabischen Eheinstitution klar hervor. Ueber diese bemerkt *Wellhausen* [3] : ,, Bei der Ehe geht ein Rechtsakt der Heirat voraus, die Verlobung oder Traung. Der Valî d. i. der Vater, Bruder oder Vetter der Braut verlobt sie d. h. überträgt die Gewalt über sie an den Freier gegen Bezahlung des Brautgeldes (mahr). Der Mann kann nun seine Frau heimführen ; will er

1. Deuter. XXI, 15 ff. Das islamische Recht kennt nicht die Bevorzugung des Erstgebornen bei der Erbteilung.
2. Vgl. D. H. Müller, Gesetze Hammurabis S. 181.
3. Die Ehe bei den Arabern (Göttinger Gelehrten-Nachrichten, 1893 S. 431 ff.). Vgl. auch Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes (1910) S. 183-184.

es nicht, so muss er sich von ihr *scheiden*... Die *ṣadâḳ* wird der Frau bei der Heirat gegeben und nicht dem Valî, dann wäre *ṣadâḳ* sowohl die Morgengabe als das Geschenk an die Buhle... Nur der Mann kann sich scheiden d. h. seine Frau entlassen. Er muss aber dabei den Brautpreis fahren lassen". Das ist Punkt für Punkt wie im Ḫammurapigesetz, man möchte sagen „ Fleisch vom selben Fleisch, Blut vom selben Blute ". Auch hier konstituiert schon die Verlobung das eheliche Verhältnis [1], das offenbar, wie im altjüdischen Recht auch, nur durch Scheidung gelöst werden kann. Auch hier tritt bei der Verlobung als Rechtskontrahent von seiten der Braut der Vormund (Vater, Mutter, Bruder) auf [2], der den Kaufpreis (*tirḫatu*) in Empfang nimmt, auch hier finden wir die Morgengabe (*nudunnû*), auch hier schliesslich steht das Recht der Scheidung nur dem Manne zu, während die Frau im günstigsten Fall nur die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft erlangen kann [3]. [Eine interessante Einzelheit fordert hier noch zum Vergleiche heraus. Bekanntlich kommt im Ḳorân an einigen Stellen [4] für die Ehefrau die Bezeichnung *muḥṣanatun*, wörtl vor, die „ keusche " (Frau). *Wellhausen* bemerkt zu dieser ungewöhnlichen Bezeichnung (l. c.) : „ Als wertvoller Besitz wird die Frau schon in alter Zeit sorgsam gehütet, wenn auch nicht so abgesperrt wie im Islam. Daher *muḥṣanatun* = domi custodita = Ehegattin. Das Ursprüngliche ist, dass *aḥṣana* aktivisch vom Manne, passivisch von der Frau gesagt wird. Dieser Unterschied verwischt sich dann, schliesslich bedeutet *muḥṣanatun* die *ehrbare* Frau." Ist es nicht merkwürdig, diesen fremdartigen Terminus von der keuschen Ehefrau im Kod. Ḫam. wiederzufinden, in den Worten *šumma naṣrat* (bzw. *lâ naṣrat*) [5] ebenfalls im Sinne der ehrbaren, züchtigen Frau? Der Bedeutung nach deckt sich das Wort volkommen mit *muḥṣanatun*. An eine Entlehnung

1. Die Braut wird im § 161 (Kol. 10ᵃ, 2, 68) als *aššatum* „ Ehefrau " bezeichnet.
2. Vgl. die bei Kohler-Ungnad III-V publizierten Eheverträge.
3. Ich schliesse mich in diesem Punkte der Interpretation D. H. *Müllers* (zum § 142) an. Vgl. Müller, Gesetze Hammurabis S. 123 unten.
4. Sûre 4, 28; 5, 7; 23, 4.
5. Kol. 7ᵃ, 66; 8ᵃ, 6.

kann kaum gedacht werden, immerhin ist die parallele Begriffsentwicklung beachtenswert.]

Ein anderes lehrreiches Beispiel zur Feststellung semitischer Elemente im altbabylonischen Recht bieten die Bestimmungen aus dem arabischen *Sklavenrecht*. Ich sehe dabei von den allgemeinen Prinzipien des Sklavenrechtes ab, die dem babylonischen und arabischen Recht gemeinsam sind, wie z. B. die Rechtsunfähigkeit des Sklaven, dessen beschränkte Geschäftsfähigkeit (im Auftrage des Herrn), seine Unfähigkeit, vor Gericht als Zeuge zu erscheinen, weil dies universalrechtliche Erscheinungen sind, die bei allen Völkern vorkommen. Dagegen sind einige Einzelbestimmungen für unsere Frage beachtenswert und instruktiv. So z. B. die Bestimmung über die mit der eigenen Sklavin gezeugten Kinder. Nach dem *islamischen* Recht folgt das Kind dem Stande des Vaters und ist sofort frei. Im vorislamischen Recht dagegen bleiben die aus dem Konkubinat des Herrn mit seiner Sklavin gebornen Kinder Sklaven, wenn nicht etwa der Herr ihnen ausdrücklich die Freiheit verliehen hat. Die Sklavin-Mutter erlangt beim Tode ihres Herrn *von rechtswegen* die Freiheit, und darf daher weder verpfändet noch veräussert werden [1]. Mit diesen Bestimmungen ist einerseits der § 119 des Kod. Ham. zu vergleichen, wonach eine Sklavin-Konkubine, die ihrem Herrn Kinder gezeugt, falls verpfändet, rückgelöst werden kann, ferner auch der § 138, wonach eine solche Sklavin, falls sie mit der Hauptfrau rivalisiert, wohl zur Sklavin wieder degradiert, aber nicht veräussert werden darf, anderseits die §§ 170-171, wonach die mit der eigenen Sklavin gezeugten Kinder nur dann frei werden, wenn sie ausdrücklich vom Vater adoptiert und eo ipso freigelassen wurden, sonst aber, ebenso wie die Sklavin-Mutter erst nach dem Tode des Herrn *von rechtswegen* [2] die Freiheit erlangen, ganz analog also wie im *vorislamischen* Recht [3].

1. Vgl. Juynboll, Enzyklopädie des Islam I S. 18 a; ders. Handbuch des islamischen Gesetzes S. 236.

2. Vgl. meine Erklärung in W Z K M 22 (1908) S. 386.

3. Dass die Kinder einer mit einem Fremden (Sklaven) verheirateten Sklavin Eigentum des Herrn sind, ebenso wie sie selbst, ist dem babylonischen Recht (vgl. Kohler-Ungnad III Nr 426, 429) mit dem jüdischen und islamischen gemein, ist aber eine universalrechtliche Erscheinung.

Eine weitere bemerkenswerte Koinzidenz bietet die *Freilassung* des Sklaven. Das islamische Recht kennt zwei Formen der Freilassung : 1) den sogen. *tadbîr.* Wenn jemand zu seinem Sklaven sagt : ,, Wenn ich sterbe, bist du frei ", so bewirkt dieses mündliche Versprechen die Freilassung nach dem Tode des Herrn, 2) die *kitâba* d. i. die kontraktliche Freilassung, die zur Bedingung hat, dass der Sklave seinem Herrn ein bestimmtes Aequivalent für seine Freilassung bezahlt. In beiden Fällen konstituiert die Freilassung das Verhältnis des Patronats oder der Klientelverwandtschaft. Nun ist es bezeichnend, dass diese letztere Form der Freilassung auf vorislamisches Recht zurückgeht [1]. Das altbabylonische (und auch neubabylonische) Recht kennt ebenfalls nur die durch einen *schriftlichen* Kontrakt bewirkte Freilassung. In einem altbabylonischen Freilassungsakt aus Nippur [2] heisst es ausdrücklich, dass die Sklavin eine bestimmte Geldsumme ihrer Herrin als Aequivalent für die Freilassung eingebracht hat. Das Patronatsverhältnis äussert sich im babylonischen Recht schon in der Adoption als der Form der Freilassung und bewirkt auch. dass der Herr. z. B. als Brautanwalt der freigelassenen Sklavin auftritt [3].

Dass die Unterscheidung von inländischen und ausländischen Sklaven in den §§ 280-281 des Kod. Ḫam. auf einem *gemeinsemitischen* Rechtsprinzip basiere : Ein zum Schuldsklaven gesunkener *Stammesgenosse* dürfe nicht ins Ausland als Sklave verkauft werden, habe ich an anderem Orte nachzuweisen gesucht [4].

Eine grosse Rolle spielt im altbabylonischen Recht die *Adoption*, nicht nur von Sklaven sondern auch von freien Personen. Das heidnisch-arabische Recht kennt sie ebenfalls [5],

1. Vgl. Juynboll, Handbuch S. 207.
2. Kohler-Ungnad IV Nr 786.
3. Vgl. Kohler-Ungnad IV, 784.
4. Vgl. Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes B. 22 (1908) S. 385-392. Im Islam ist das Stammesmoment hinter dem Religionsfaktor, ähnlich wie im spätjüdischen Recht, zurückgetreten : Kein Muslim darf seinen *Glaubensgenossen* zum Sklaven machen. Vgl. Juynboll, Handbuch S. 202.
5. Als Sohn annehmen heisst *tabanna*, womit schon D. H. Müller, Semitica II (Sitzb. Wiener Akademie 1906 S. 80 Anm. 2) die Ausdrucksweise in Gen. 16, 2 ; 30, 3 zusammengestellt hat. Über die Adoption bei den alten Arabern vgl. W. Robertson-Smith, Kinship and marriage in early Arabia (II Aufl.), S. 44 u.

der Adoptivsohn steht in jeder Hinsicht den übrigen Kindern gleich, erst Muhammed hat die Adoption ausdrücklich verboten [1].

Auf dem Gebiete des Strafrechts hat bereits D. H. *Müller* auf Grund einer vergleichenden Analyse der babylonischen Gesetze mit den mosaischen gewisse Grundprinzipien *altsemitischen* Rechts festgestellt, die in beiden Gesetzen zur Anwendung gelangen, so das Talionsprinzip, die Talion des Gedankens, das Prinzip ,, für ein Verbrechen nur eine Strafe ". Dass auch im alten, vorislamischen Arabien das *ius talionis* seit jeher geherrscht habe, ist bekannt. Muhammed reduzierte bloss die dort zur blinden Rache ausgeartete Talion auf genaue Wiedervergeltung (*ḳiṣâṣ*) ,, ein freier Mann für einen freien, für einen Sklaven ein Sklave und für eine Frau eine Frau [2] ".

Von den Einzelbestimmungen des Strafrechts möchte ich nur auf e i n e Norm hinweisen, die für unsere Frage von wesentlicher Bedeutung ist. Im § 127 heisst es :

,, Wenn ein Mann, nachdem er mit seinem Finger auf eine Geweihte oder die Ehefrau eines andern gedeutet (d. h. sie verdächtigt) hat, es (aber) nicht beweist, wird man diesen Mann vor den Richtern niederwerfen, *auch* schert man seine Stirn [3]. "

Schon Müller hat mit Recht in dem Hinwerfen vor dem Richter eine besondere, entehrende Strafe vermutet, die ,, vielleicht mit einer bestimmten Zahl Hiebe verbunden war ", wobei er ganz zutreffend an die Ausdrucksweise für Züchtigung im Deut. 25, 2 erinnert [4]. Ueber den Zusammenhang aber zwischen dem Vergehen und der eigentümlichen Strafe [5]

112 ff. Vgl. auch Juynboll, Handbuch S. 187. Es ist merkwürdig, dass weder das biblische noch talmudische Gesetz die Adoption erwähnen. Die Adoption in den Patriarchenerzählungen spiegelt babylonische Rechtsanschauungen wieder. Vgl. besonders Müller, Semitica II S. 80 ff.

1. Vgl. Müller, Gesetze Hammurabis, S. 222 ff.

2. Korân II, 174-175. Juynboll, Handbuch, S. 289.

3. ..*awêlam šuati mahar daiâni inadûšu û mullazzu ugallabû* (Kod. Ham. Kol. 5ᵃ, 30-34).

4. והפילו השופט והכהו לפניו ,, Und der Richter lasse ihn hinwerfen und ihm in seiner Gegenwart Hiebe geben ". Vgl. Müller l. c. S. 116, Anm. 3.

5. Das ,, Hinwerfen vor dem Richter" ist die einzige Ehrenstrafe, die im Kod. Ham. vorkomnt

— nach dem Prinzip der im ganzen Strafsystem konsequent durchgeführten Talion — hat *Büchler* in einer höchst interessanten Abhandlung [1] merkwürdige Streiflichter geworfen.

Wendet man das Talionsprinzip hier an, und zwar die Talion des Gedankens [2], der bösen Absicht, so folgt daraus, dass die Strafe bei Unzucht einer verheirateten Frau (und einer Geweihten) *im Abschneiden des Haares* und in der Züchtigung der Ueberführten bestand. Die Bestimmung fehlt im Gesetzbuch und kann daher nur auf dem Wege des Rückschlusses erschlossen werden [3].

Nun weist *Büchler* in der genannten Abhandlung an einem reichhaltigen Material durch Vergleichung des biblischen, talmudischen, arabischen und jüdisch-arabischen Rechts nach, dass die Strafe des Haarabschneidens der Ehebrecherin sich sowohl bei den Juden Babyloniens wie auch bei den Arabern [4] wiederfindet und daher als allgemein *semitisch* angesehen werden kann. Die Bedeutung dieser entehrenden Strafe liegt nach Büchler [5] darin, die Ehebrecherin öffentlich der Buhldirne gleichzustellen, die mit geschornem Haar auf den Strassen sich zeigte, ähnlich wie bei den Griechen.

Nun wird aber bei den Arabern das Haarabschneiden nicht nur als Strafe der Ehebrecherin geübt, sondern es ist auch das *äussere Merkmal des Sklaven*. „Die Stirnlocke ist das Zeichen des Freien, sie wird dem Kriegsgefangenen abgeschnitten, und der Sklave hat seine Glatze auf der Stirne [6]". Hält man sich nun gegenwärtig, dass der Terminus *gullubu* (bzw. *muttatam gullubu*) sowohl im Gesetzbuch selbst wie auch in

1. Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten (WZKM 19 (1905), S. 91 ff.).

2. Die Formel lautet im biblischen Recht (Deut., XIX, 19): „Und ihr sollt ihm tun, wie er seinem Nebenmenschen zu tun gedachte".

3. Sie würde vor dem § 132 einzuordnen sein, in dem der Kasus erörtert wird, dass gegen eine Frau „betreffs eines anderen Mannes *der Finger ausgestreckt wurde*", sie aber nicht in flagranti ertappt worden ist.

4. Bei den Arabern wird der unzüchtigen Frau das Haupthaar rasiert und sie wird in diesem Zustande in den Strassen herumgeführt. Vgl. Goldziher, Muhammed. Studien I, 185 Am. 4.

5. *Loco cit.* S. 106.

6. Ibid. S. 109, wo auf Wellhausen, Reste arabischen Heidentums S. 198, Goldziher, Muhammed. Studien I 250 verwiesen wird. Vgl. auch besonders die Ausführungen ibid. S. 127 über die Stirnlocke, die bis zur Nasenwurzel reichte. Dadurch erklärt sich der Ausdruck *muttatam* gullubu.

den Urkunden ebenfalls in diesem zweifachen Sinne als Entehrung wie auch als Degradierung zum Sklaven angewendet wird [1], so wird man nicht umhin können, *gullubu* überall ausnahmslos mit „ abschneiden " wiederzugeben, sei es dass es sich um das Schneiden des Haupthaares [2] handelt sei es um das Abschneiden der Sklavenmarke (***abbuttum***) [3]. ***Daraus*** folgt aber der ***semitische*** Ursprung der Strafe des „Haarabschneidens", wie bereits *Büchler* richtig konkludiert hat. Daraus folgt weiter der *semitische* Ursprung der sogen. „ Sumerischen Familiengesetze ", der sich uns oben (S. 6) auf anderem Wege als sicher ergeben hat.

Es bleibt nur noch übrig, die Züchtigungsstrafe [4] im § 127, die den Verläumder trifft bezw. — a contrario geschlossen — die ehebrecherische Gattin [5], zu erklären. Und da ist es wieder das ***arabische*** Recht, welches uns den Kommentar zu diesem Paragraphen bietet, und zwar eine ausdrückliche Bestimmung im Ḳorân [6], welche lautet : „ Wer Unzucht treibt, Frau oder Mann, geisselt jeden von beiden mit 100 Hieben und nicht soll euch Mitleid erfassen... Diejenigen,

1. Im Kod. Ham. kommt der Ausdruck *gullubu* ausser im § 127 nur noch in den §§ 226-227 in Verbindung mit *abbuttum* vor. Die Erklärung ist dort strittig, ich halte an meiner in W Z K M XVIII (1904), S. 232 gebotenen Deutung fest.

2. Und zwar a) als entehrende Strafe in folgenden Stellen : § 127 ; Sum. Familiengesetze § 2 (dazu vgl. WZKM XVIII S. 233); CT. VIII 45*b*, 14-15 in einem Prozess wegen Hauskauf am verläumderischen Kläger; Vorderasiat. Schriftdenkm. VIII 102, 8 in einem Prozess am verläumderischen Kläger ; b) als Zeichen der Versklavung, so Sum. Familiengesetze § 1 ; Meissner, Beiträge 89, 18, Widersetzung der Nebenfrau gegen die Hauptfrau ; Poebel, Documents 48, 16 Verletzung der Ehepflichten durch die Frau ; Ranke, Documents 17, 16 ; V S VIII 73, 13 ; 127, 20 Verletzung der Pflichten durch den Adoptivsohn.

3. So §§ 226-227 und CT. VI 29, 12, welch letzterer Stelle für die Feststellung der Bedeutung von *gullubu* entscheidende Bedeutung zukommt. Vgl. meine Interpretation WZ KM 24 (1910) S. 441 ff. Sachlich folgt daraus, dass *abbuttu* eine *äusserlich* (nicht eingebrannte) Sklavenmarke bedeutet, wie schon *Winckler*, Gesetze Hammurabis S. 42 Anm. 2 richtig vermutet. Er denkt an die Tonsiegel, die in Khorsabad bei den Ausgrabungen zum Vorschein Hamen und die wohl um den Hals getragen wurden.

4. Nach der obigen Deutung des Ausdruckes „ man wirft ihn vor den Richtern hin ".

5. Scilicet, wenn sie nicht in flagranti ertappt sondern nur durch Indizien überführt wurde. Im ersteren Fall wird sie zusammen mit dem Ehebrecher ins Wasser geworfen (§ 129).

6. Sûre 24, 1-5. Vgl. Juynboll, Handbuch, S. 288 und 301.

welche züchtige Frauen[1] verläumden, ohne vier Zeugen beizubringen, die geisselt mit 80 Hieben und nehmet nie mehr hr Zeugnis an, denn es sind Frevler "[2]. Somit erweist es sich als evident, dass die Strafe des § 127 den Talionsgedanken folgerichtig zur Anwendung bringt, und dass die daraus zu erschliessende Strafe für die Ehebrecherin *semitische* Rechtsanschauungen widerspiegelt.

Die Einzelnorm des § 127 gewinnt dadurch für unsere Hauptfrage allgemeine und wesentliche Bedeutung.

Schon die wenigen hier angeführten Beispiele berechtigen wohl azu, in den Koinzidenzen zwischen bestimmten Institutionen des altbabylonischen und denen des islamischen bezw. vorislamischen Rechtes und ihrer ähnlichen Regelung im einzelnen ein zureichendes Kriterium für die Feststellung *semitischer* Provenienz bestimmter Rechtsinstitutionen im Kodex-Ḫammurapi zu erblicken. Ist es doch durch Anwendung dieser Methode — um ein lehrreiches Pendant zu erwähnen — *D. H. Müller*[3] und nachher *Kohler*[4] gelungen, den semitischen Ursprung der nichtrömischen Bestandteile des syrisch-römischen Rechtsbuches gegen die von den Juristen mit *Mitteis* beharrlich vertretene Ansicht *griechischer* Provenienz dieser Bestandteile nachzuweisen.

Man darf aber behaupten, dass eine tiefer dringende Untersuchung, wobei auch namentlich die Rechtszustände der heutigen Beduinen herangezogen werden dürfen, viel mehr wesentlicher Berührungspunkte zu Tage fördern könnte, ganz besonders innerhalb des Familienrechts, das sich bekanntlich bei jedem Volke, selbst wo es von fremden Rechtsideen beherrscht wird, am zähesten und am längsten in seiner Ursprünglichkeit konserviert. Ja, man darf es vielleicht schon jetzt vorwegnehmen, dass die vielfach relativ höhere Stellung der Frau im altbabylonischen Rechte als Gattin und Mutter im Verhältnis z. B. zum altisraelitischen Recht keineswegs

1. Arab. *al-muḥṣanâti*, vgl. dazu oben, S. 5 unten.
2. Nach talmudischem Recht ist die Züchtigung für Ehebruch eine strittige Frage. Vgl. Büchler, *loco cit*.
3. Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi, Wien, 1905.
4. Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft XIX (1906), S. 103 ff. Vgl dazu D. H. Müller, Semitica II, S. 54 ff.

als eine Folge der Beeinflussung durch die höhere *sumerische* Rechtsanschauung [1], sondern als eine Erscheinung genuin semitischer Rechtsentwicklung ganz wohl angesprochen werden darf.

Doch wie dem auch sei, die Lösung der Frage der Berührungen der Rechtsinstitutionen des Kodex Ḫammurapi mit analogen Erscheinungen bei den übrigen semitischen Völkern, wird mit wesentlich zur Lösung unserer Hauptfrage beitragen : Was ist sumerischen und was semitischen Ursprunges im Gesetzbuche Ḫammurapis ?

Die bisher erörterten Hilfsmittel zur Beantwortung dieser Frage haben inbezug auf etwaige Spuren sumerischen Rechtsgutes zu einem allenfalls vorderhand negativen Resultate geführt. Nun komme ich aber zur Besprechung einer merkwürdigen Erscheinung in den Rechtsquellen der Ḫammurapi-Periode, zu einer Erscheinung, die für mich der Ausgangspunkt der heutigen Betrachtung gewesen ist und die auf den ersten Blick ganz evident die Beeinflussung des altbabylonischen Rechtes der Ḫammurapizeit durch das sumerische zum Ausdruck bringt. Ich meine die sumerischen *Stilphrasen* (nicht nur einzelne Ideogramme) der im übrigen rein semitisch abgefassten nordbabylonischen Rechtsurkunden. Die Frage der Lesung dieser Phrasen wurde von mir eingehend in einem Artikel in der Hilprecht-Festschrift [2] behandelt, worin sich mir folgendes Resultat ergeben hat :

,, Die sumerischen Phrasen und Wörter in den Rechtsurkunden der I. babylonischen Dynastie haben bloss die Bedeutung konventioneller *graphischer* Ueberlieferung. Die Sprache des Rechtsverkehrs von Sumulaïl angefangen bis auf Samsuditana war in Nordbabylonien stets *semitisch*. Ḫammurapi, der von Babylon aus nicht nur ganz Nord- sondern nach dem Siege über Rîm-Sin auch Südbabylonien unter seine Herrschaft gebracht hat, hat durch seinen in klassischem Semitisch proklamierten Gesetzeskodex dem

1. So vermutungsweise *Delitzsch*, Handel und Wandel in Altbabylonien (1910), S. 23.
2. Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Hammurabi-Period (Hilprecht-Anniversary Volume, 1909, S. 20 ff.).

ganzen Reiche den semitischen Charakter definitiv aufgedrückt [1]".

Ganz den entgegengesetzten Standpunkt vertritt *Poebel* [2], der mit aller Entschiedenheit — meines Erachtens aber mit unzulänglichen Beweisen — für den *phonetischen* Charakter der sumerischen Bestandteile auch in den Rechtsurkunden eintritt. Eine vermittelnde Stellung nimmt *Ungnad* ein, indem er sumerisch geschriebene *Phrasen* phonetisch-sumerisch gelesen wissen will, es aber mit mir für wahrscheinlich hält, dass manche Schreiber derartige Phrasen semitisch lasen — je nach ihrem persönlichen Geschmack [3].

Nun meint allerdings *Ungnad* an anderem Orte [4], die Frage, wie jene Phrasen gelesen wurden, sei wissenschaftlich irrelevant und habe nur für uns heute rein technische Bedeutung.

Diese Ansicht ist ganz irrig, im Gegenteil — und das soll im folgenden kurz erörtert werden — die Frage ist *von grosser Tragweite*, vielleicht von entscheidender Bedeutung gerade für das Problem der Existenz sumerischer Einflüsse im altbabylonischen Recht.

Wenn wir annehmen — abgesehen von allen anderen Indi-

1. Ibid. S. 31. Lange nach Abfassung und Veröffentlichung jenes Artikels ist mir die Abhandlung von *Blachstein* zu Gesicht gekommen, betitelt: „Die Lehre vom Metagramm und ihre Anwendung auf einige indo-sumerische Rechtsaltertümer" (Archiv f. Stenographie, B. 58 (1907) S. 193 ff). Auch hier gelangt der Verfasser auf ganz anderem Wege als ich zum demselben Resultate, dass die sumerischen Phrasen in den Rechtsurkunden nur *schrifttechnische* Bedeutung haben und semitisch gelesen wurden. Vgl. auch S. 381 Anm. 1.

2. In seiner Abhandlung: „Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsa und der ersten Dynastie von Babylon" (Habilitationsschrift, 1910), S. 16, und in seinen polemischen Artikeln gegen *Ungnad* über diese Frage in der Oriental. Literaturzeitung XIV (1911), Sp. 241 ff., 559. Er sagt dort unter anderem (Sp. 244): „Die babylonische *Gerichtssprache* zur Zeit der I. Dynastie war eine Mischung von Akkadisch und Sumerisch; die *termini technici*, sowie *bestimmte technische Phrasen* wurden meistens *sumerisch* ausgedrückt und das ist ja auch nicht im geringsten verwunderlich, *denn die Semiten Babyloniens haben* neben anderen Kulturerscheinungen *auch die Art der Gerichtspflege und die sumerische Gerichtsterminologie von den Sumerern übernommen*. Auch unsere deutsche Juristensprache war in früherer Zeit stark mit lateinischen Termini technici und Phrasen durchsetzt..." (Die *gesperrten* Worte und Sätze sind von mir gekennzeichnet).

3. Orient. Literaturz. XIV (1911), Sp. 374.

4. Ztschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1911, S. 111, in einer Besprechung meines Artikels in der Hilprecht-Festschrift.

zien, die *dagegen* sprechen —, dass die sumerischen Phrasen und Rechtstermini in den nordbabylonischen *semitischen* Urkunden sumerisch gelesen wurden d. h. mit anderen Worten *lebendige* Bestandteile des täglichen Geschäfts [1] — und Rechtsverkehrs waren, ebenso zumindest wie das Lateinische im Mittelalter; wenn wir ferner konsequenterweise annehmen, dass die Uebernahme dieser Phrasen und Rechtstermini nur der formale, äussere Ausdruck der *Rezeption* sumerischer Rechtsinstitutionen gewesen sei, so muss — nach allen sonstigen Analogien der Geschichte — diese Rezeption von Rechtseinrichtungen auch in *Lehnwörtern* ihren Niederschlag gefunden haben, ebenso wie die Rezeption des römischen Rechts im Mittelalter fast in allen Ländern Europas zahllose Spuren in der Rechtsterminologie der betreffenden Sprachen zurückgelassen hat.

Wir dürfen solche Lehnwörter im babylonisch-juristichen Sprachkreise umsomehr erwarten, als ja auf anderen Gebieten der Kultur, wie der Mythologie, des Religionskultus (besonders in den Namen der priesterlichen Funktionen und der kultischen Geräte), der Architektur, der staatlichen Administration, des Handwerkes tatsächlich eine ganze Menge sumerischer Lehnwörter vorhanden ist, die uns mit als Hauptzeugen für die Beeinflussung der semitischen Kultur durch die sumerische innerhalb jener Gebiete eben gelten [2].

Wenn wir nun auf diesen Gesichtspunkt hin das ganze Gesetzbuch Ḫammurapis und die gegen 1500 erhaltenen Rechtsurkunden dieser Zeit durchsehen, was finden wir da? Meines Wissens kommen im ganzen Gesetzbuch *zwei* ideographisch geschriebene Wörter juristischer oder — wenn man will — geschäftstechnischer Bedeutung vor, die ihrer gesicherten phonetischen Lesung nach als *Lehnwörter* sicher angesehen werden können: Dam. Kar = *tamkaru*(*m*) „ Kaufmann ",

1. Es sei betont, dass gerade die Geschäftsverträge allerlei Art diesen Mischcharakter von Sumerisch und Semitisch aufweisen, während die Prozessurkunden zumeist rein semitisch abgefasst sind. Vgl. Schon Meissner Beiträg S. 3, und schorr, Das Sumerische, etc. S. 29 unten.

2. Vgl. *Leander*, Ueber die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen (1903), besonders S. 77 ff., ferner *Langdon*, Sumerian Loan-Words in Babylonian (Babyloniaca II, S. 102 ff.).

Šagan. Lal = *šamallû(m)* [1] wörtl. „ Träger des Beutels ", Handelsagent. Aus den Rechtsurkunden ist mir als einziges juristisches Lehnwort Tab. Ba = *tappûtum* bekannt [2]. Alle anderen Lehnwörter im Kodex Ḫammurapi — es gibt deren gegen dreissig [3] — haben nichts mit Rechtsbegriffen zu tun, sondern betreffen teils Kultpersonen und Kultorte (bezw. Geräte) wie z. B. *ekimmu*, *išippatu* (Sal. Me = išip), *gagûm*, *gigunû*, *kisallu*, *kussû* oder sie gehören dem administrativen Sprachkreise an, wie *illilûtu*, *narû*, *palû* und ähnliche mehr. Aus den Rechtsurkunden gehört noch hieher Dub. Sar = *ṭupšarru(m)*. Nun frage ich: Wenn die sumerisch geschriebenen Termini wie z. B. Ḫa. La = *zittu* „Erbteil", Ki. Lam = *maḫîru* „ Kaufpreis", Ka. Sar = *kiṣru* „ Lohn" und andere mehr sumerisch gelesen wurden, hätten wir nicht auch die entsprechenden, *phonetisch* (mit semitischen Endungen) geschriebenen Lehnwörter *ḫalû*, *kilamû*, *kasaru* vorfinden müssen? Ja, sogar Verba müssten bei den so häufig vorkommenden sumerischen Phrasen mit sumerischer Wurzel (wie z. B. *Lal* „ wägen, zahlen" *Rám* „ darmessen" *Šu. Ti* „ borgen") und semitischer Flexion anzutreffen sein [4].

Nach wie vor [5] möchte ich daher in *dem Mangel juristischer Lehnwörter* eines der stärksten Indizien gegen die Annahme der Beeinflussung des semitischen Rechtes zur Zeit Ḫammurapis durch das sumerische erblicken. Man wird daher vorderhand im Gesetzbuch Ḫammurapis *nur* für die Bestimmungen über das Kommissionsgeschäft (§§ 100-107), wo eben die einzigen zwei Lehnwörter *tamkarum*, *šamallûm* vorkommen, sumerischen Ursprung vindizieren dürfen. Das wäre auch ganz natürlich. Das Kommissionsgeschäft ist — wie ich von juristicher Seite belehrt wurde — eine Rechtserschei-

1. Beide Wörter sind auch in andere semitische Sprachen gewandert, so תַּגָּר aram., تجّار arab., anderseits שְׁוּליא „ Lehrling " zuerst von *Jensen* als Lehnwort erkannt. Vielleicht ist auch *idu* " Lohn „ hinzuzufügen, wenn der sumerische Lautwert *Id* ihm entsprochen hat.

2. Vgl. die Wortindices in meinen Altbabyl. Rechtsurkunden, I-III (Sitzb. Wien. Akademie, 1907, 1908, 1910).

3. Vgl. Kohler-Ungnad, Ḫammurapis Gesetz, II, Glossar, *passim*.

4. Vgl. z. B. das aus dem Sumerischen entlehnte Verbum *maḫû* „ gross sein " von sum. Maḫ. Vgl. *Langdon*, *l. c.*, S. 113.

5. Vgl. schon meinen erwähnten Artikel in der Hilprecht-Festschrift, S. 29.

nung, die eine weit vorgeschrittene soziale Entwicklung voraussetzt, ebenso wie die nur aus der Rechtspraxis bekannte Sozietät (*tappûtum*). Es steht dem nichts im Wege anzunehmen, dass diese Institutionen von dem kulturell älteren Süden her, von den Sumerern nach Nordbabylonien gelangt sind. Im Uebrigen aber muss für die Behauptung der *sumerischen* Provenienz etwaiger anderer Rechtsinstitutionen des Kodex Ḫammurapi der Beweis *in jedem einzelnen Fall* von neuem konkret erbracht werden.

Die sumerische Phraseologie in den Urkunden beweist höchstens, dass die semitischen Babylonier sich im *Kanzleistil* an den Formalismus der sumerischen Rechtstechnik angelehnt haben, von dem sie sich übrigens allmählich auch emanzipiert haben. Sie beweist aber absolut gar nichts für die Frage der Uebernahme materieller Rechtsgüter durch die Semiten.

Offen bleibt allerdings noch auch da, wo wir ganz bestimmt *semitischen* Ursprung der Rechtsinstitutionen annehmen dürfen, die Frage, ob dieses semitische Recht an die Rechtstraditionen noch der *ersten* semitischen Einwanderungsschicht angeknüpft hat, die um ein halbes Jahrtausend etwa zurückliegt, und die ja auch staats-und kulturbildend in hohem Masse gewirkt hat (Sargon, Narâm-Sin), oder ob wir es hauptsächlich mit dem zum erstenmal fixierten Nomaden-Gewohnheitsrecht zu tun haben, nachdem die nordbabylonische Bevölkerung der Ḫammurapi-Zeit mit *Winckler* allgemein fast mit einer neuen westsemitischen Völkerwanderungswelle — sie wird die *kananäische* oder *amoritische* genannt — in Zusammenhang gebracht wird.

Die Lösung dieser Frage muss der Zukunft überlassen werden, sobald uns auch aus der ältesten *semitischen* Epoche nordbabylonische Rechtsdenkmäler vorliegen werden. Eines spricht aber für den jüngeren Ursprung. Das von D. H. *Müller* rekonstruierte ,, Urgesetz " weist so manche primitive Rechtsanschauung auf, namentlich aber Spuren *geschlechtsrechtlicher* Begriffe (im Strafrecht) [1], die sich sehr gut mit den

1. Vgl. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, S. 132, 222 ff

Anschauungen der neuen halbnomadischen Einwanderer vereinigen lassen, die aber weniger einer Jahrhunderte alten, staatlich entwickelten Kultur angepasst werden können [1]. Doch gehört diese Frage schon in die Kompetenz der Juristen und Soziologen. Wenn ich daher am Schlusse das Resultat dieser Einzeluntersuchungen zusammenfassen soll, so möchte ich es dahin formulieren :

Die semitischen Bestandteile der im Kodex-Ḫammurapi niedergelegten Rechtsinstitutionen lassen sich in einigen charakteristischen Fällen auf vergleichendem Wege durch Heranziehung analoger Institutionen bei anderen semitischen Völkern *positiv* nachweisen. Eine tiefer schürfende Untersuchung wird sicherlich noch für mehrere andere Institutionen denselben Beweis semitischen Ursprunges erbringen können. Dagegen sprechen gewichtige *negative* Indizien gegen die Annahme einer wesentlichen Beeinflussung des *nordbabylonischen* semitischen Rechtes durch das Recht der südbabylonischen Sumerer.

Bis zum Beweis des Gegenteiles, glaube ich, darf man den Kodex Ḫammurapi in seinen Grundzügen als eine Schöpfung semitischen Rechtsgeistes ansprechen.

Lemberg, September 1912.

M. SCHORR.

1. Müller selbst verfolgt nicht weiter die Frage, in welchen historischen Rahmen denn jenes „ Urgesetz " einzustellen sei. Nimmt man aber an, dass es das Nomadengesetz der eben erst in Babylonien eingewanderten westsemitischen Stämme gewesen sei, so wird dadurch auch die weitere Hypothese Müllers gestärkt von der Wanderung dieses „ Urgesetzes " nach Kanaan, wenn wir mit Winckler annehmen, dass es nur zwei Abzweigungen ein — und desselben Völkerwanderungsstromes gewesen sind, von denen der eine nach Osten, der andere nach Westen hin sich ergossen hat.

ARBEITSRUHETAGE IM ALTEN BABYLONIEN

(Mitteilung, erstattet in der Semitischen Sektion des XVI. Orientalisten-Kongresses in Athen, April 1912.)

In einigen Dienstverträgen aus *Dilbat* aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie[1], in denen die Mietsdauer *einen* bxw. *zwei* Monate beträgt, findet sich unter anderem folgende Klausel, den Mietsarbeiter betreffend : *ina warḫim 1*^{kam} *3 ûmî*^{mi}[2] *ga-tam i-ṣa-bat*. *Ungnad*[3] übersetzt wörtlich : « Im Monat wird er an 3 Tagen die Hand fassen », ohne eine Erklärung dieser dunklen Redensart zu bieten. Ich übersetze *ḳâtam iṣabat* « er (der Arbeiter) wird die Hand in Besitz nehmen » und möchte die Klausel dahin deuten, dass dem Mietling 3 *Ruhetage* im Monate zukommen, in denen er über seine Hand d. h. über seine Arbeitskraft verfugen kann. Ist diese Erklärung richtig, dann ist auch die befremdende Mietsdauer von 1 Monat und 3 Tagen in zwei anderen Dienstverträgen[4], wie auch die merkwürdige Festsetzung der Dienstdaner « für einen Monat von 30 Tagen[5] » verständlich. Die überschüssigen 3 Tagen sollen die drei Ruhetage ersetzen; dasselbe ist, nur mit anderen Worten, ansgesprochen, wenn die Mietszeit auf einen *vollen* Monat von 30 Tagen festgesetzt wird. So erklärt sich auch, dass in den betreffenden Dienst-

1. Vorderasiat. Schriftdenkmäler VII, 47, 12-13 (Abi-ešuḫ); 61, 9-11 (36. Jahr Ammi-ditanas); 83, 11-12 (8. Jahr Ammi-sadugas).
2. N° 47 heisst es : ûmum 3 ^{kam}.
3. Vgl. Kohler-Ungnad, Hammurabi's Gesetz III N° 553, 556, 558.
4. Vorderasiat. Schriftdenkmäler VIII 99-100, 6 (Sippar, 3. Hammurapi), Poebel, Business Documents (Babyl. Exped. VI^{2}) 73, 5 (Sippar, 39. Hammurapi).
5. Vorderas. Schriftdenkm. IX, 180, 6 (Sippar, Zeit Hammurapis); IX 57, 5, wo zu lesen ist : *a na waraḫ* [*ûm*] *30*^{kam}.

vertragen der Arbeitslohn höher ist als sonst bei einmonatlicher Mietsdauer[1].

Falls sich obige Deutung burähren sollte — das Material ist vorderhand zu gering, um sie mehr als hypotetisch zu werten —, dann wäre es von hohem Interesse feststellen zu können, dass schon zur Zeit Ḫammurapis und seiner Nachfolger in Babylonien die soziale Einrichtüng von *Arbeitsruhetagen* bekannt war, allerdings mit der Restriktion, dass diese Ruhetage nur *fakultativ*, als vertragsmässige Vereinbarung zwischen Arbeitsgeber und Arbeitsnehmer[2], in Geltung waren. Man wird wohl nicht fehlgehen in der Annahme, dass diese 3 Ruhetage im Monate auf den je 10. Tag der drei Monatschrittel fielen.

Ob ein historischer Zusammenhang zwischen diesem babylonischen *fakultativen* Arbeitsruhetage und dem biblischen *Sabbatgesetz* besteht, dessen Tendenz in den fünf Worten למען ינוח עבדך ואמתך כמוך (Deut. 5, 14) in klassischer Prägnanz ansgedrückt ist, wage ich nicht zu behaupten. Mit dem bekannten *šabattu*-Tag[3] aber haben die obigen Ruhetage nichts zu tun.

1. So wird VS IX, 147 und Poebel, Documents 78 für *einen* Monat ungefähr /2 Kur Getreide als Arbeitslohn gezahlt, dagegen Poebel 73, 80 ebenfalls für 1 Monat 1 1/5 Kur, VS IX 180, 1 1/3 Kur.

2. Kohler-Ungnad, III, 556. 558, IV 1016 sind es *freie* Arbeiter, die in Lohndienst treten, dagegen 553, 1001, 1006 *Sklaven*, die ihr Herr vermietet.

3. Vgl. *Ziemmrn* in Schraders Keilinschriften und das alte Testament (III. Aufl.) S. 591.

BIBLIOGRAPHIE

ALTTESTAMENTLICHE STUDIEN, von B. D. EERDMANS. IV. Das Buch Leviticus. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). Giessen 1912. Prix : M. 40, 40.

Pour l'École grafienne : « La question relative à l'origine du Lévitique ? » appelle aussitôt la réponse la plus simple imaginable : « Tout le Lévitique appartient à P (= auteur sacerdotal postexilique) ; là-dessus il n'y a pas de dissension. » M. B. D. Eerdmans démontre l'inexactitude de cette réponse. L'image que l'analyse cultuelle (= théorie grafienne) a tracée de la coordonation du Lévitique est la suivante : à l'écrit sacerdotal fondamental, l'ouvrage historique-législatif, P [2] n'appartiennent que peu de parties du livre. Avec les éléments de l'écrit fondamental ont été attachés divers corps de lois : la thora des sacrifices, Lév., I-VII ; les lois de pureté, Lév., XI-XV et la nommée loi de sainteté, Lév., XVII-XXVI ont été reçues dans l'ordre actuel et aussi remaniées. Les lois de sainteté ont été composées en exil et forment pour ainsi dire les préliminaires de la propre législation sacerdotale créée pour la communauté postexilique. Ce corps de lois est, dans l'ensemble, littérairement jeune, ce qui n'exclut pas qu'au point de vue matériel il s'y trouve beaucoup d'anciens biens se rattachant au culte antérieur. Les lois sacerdotales décrivent la Théocratie postexilique (*Die priesterlichen Gesetze beschreiben die nachexilische Theokratice* (J. Wellhausen, Isr. und Jüd. Gesch. 4. S. 183). M. E. conteste ce jugement (p. 1-27). L'excursion sur Lév., I-VII, comprend : A. *L'autel de l'encens*, résultat : « l'Analyse (= Wellhausenisme) a mis la chose dessus dessous. Dans le temps préexilique il y eut un autel d'encens, mais non pas au temps postexilique. » (*Dass die Analyse die Sache auf dem Kopf stellt. In der von exilischin Zeit hat es einen Raüchelaltar gegeben, in der nachexilischen Zeit aben nicht*, 28-34) ; B. *Le Kohen haggadol* (= le grand prêtre). D'après l'Analyse il est la création du temps postexilique et la pierre terminale (*Schluss stein*) de l'édifice

sacré. M. E. démontre son existence antérieure par un nombre d'arguments comme par des mentions formelles dans diverses pièces anciennes (p. 31-41) ; C. *Les prêtres aaronides*. L'histoire de l'état du sacerdoce israélite ne force pas à placer Lév., I-VII dans la période postexilique, pour le motif que les fils d'Aaron y sont en fonction ; ils fonctionnaient déjà depuis longtemps dans le culte essentiel du temple ; Ézéchiel voulait exclure de ce service intime les prêtres qui avaient servi dans les hauts lieux ou petits sanctuaires illégitimes, mais la restriction ne fut pas acceptée. Quant aux prêtres dont les ancêtres n'avaient jamais sacrifié au temple de Jérusalem, ils ne furent pas admis au service de l'autel (p. 41-51). — Sur Lév., VIII-X, M. E. est d'avis que le fond préexilique est Lév., IX et X, 1, 2, 8, 9 ; Lév. VIII a été écrit après l'exil où eut aussi lieu le remaniement de Lév. IX et la composition des remarques midrašiques et explicatives de Lév. X, 3-7, 10, 11-20 (p. 51-59). — Lév. XI, parallèle à Deutéronome XIV, est antérieur à l'exil (p. 59-65). — Lév. XII-XV traitant les diverses espèces de lèpre ; la décision si le patient est pur ou impur du prêtre, et comme le voyage à Jérusalem était le plus souvent impossible après l'exil, ce groupe de lois est manifestement préexilique (p. 65-73). — Lév. XVI a été séparé en deux lois ; M. E. en prouve l'unité, et en même temps l'antiquité du jour du pardon qui se trouve déjà chez Ézéchiel. Explication mythique de cette fête (p. 73-82). — Lév. XVII-26. Observations générales. L'Analyse admet que ces chapitres constituent une législation qui est plus jeune que le Deutéronome et plus ancienne que le Code sacerdotal ; une discussion pénétrante aboutit à détruire cette séparation (p. 83-87). — Lév. XVII, préexilique ; le terme sacrifiel *Zebaḥ* (זֶבַח) n'exclut pas l'existence de sacrifices de péchés (p. 87-91). — Lév. XVIII-XX contiennent des matières anciennes ; caractère archaïque de Lév. XIX ; explication mythique ; remaniement des chap. XVIII-XX au ve siècle (p. 91-101). — Lév. XXI-XXII, la conception de « sainteté » ; XXI ne combat pas le « culte des ancêtres » ; XXI et XXII sont préexiliques (p. 101-107). — Lév. XXIII, calendrier des fêtes ; ne contient aucune loi. P ; *miḳra ḳodeš* (מקרא קדש) ; les offrandes additionnelles

(*Begleitopfer*) sont préexiliques ; fête de moisson et néoménie (p. 107-118). — Lév. XXIV, le Génie (*der Genius*) aux versets 15 ss. ; « son dieu » n'est pas la même chose que Yahwé (p. 118-121). — Lév. XXV et XXVI, deux commencements de l'année ; l'année jubilaire et le Livre de l'alliance ; unité de XXV ; les villes lévitiques au temps préexilique ; le réveil au VIII[e] siècle (p. 121-136). — Lév. XXVII, la dîme des bestiaux est préexilique ; l'anathème ; relation avec Deut., XIV ; la tentative réformatoire du Deutéronome ; interpolations dans Néhémie, X, 36-40 (p. 136-143). — Regard en arrière (p. 143-144), nous en extrayons la partie essentielle :

« Ce recueil de lois contient les prescriptions légales du sacerdoce du temple de Jérusalem. Ces lois étaient déjà incorporées avant Ézéchias dans un récit sur les événements au Sinaï, ainsi que Lév., XXIV, 1-3, 5-9 le fait supposer. Ces versets appartiennent manifestement à un récit concernant la construction du plus ancien sanctuaire national au désert. Qu'un tel récit a dû exister au temps préexilique a été démontré dans Alt. Studien, III, S. 106 ss.

« Au VIII[e] siècle, au temps d'Achar et d'Ézéchias, ces lois (peut-être sur un rouleau particulier) ont été copiées et pourvues de remarques convenant au temps et se reportant au culte de Melek. Le réveil national de ces temps troublés détermina Achaz et le peuple à revenir aux coutumes religieuses plus anciennes, et les prêtres du firent cela également à leur manière. Ils repoussèrent l'ancien culte de Melek, mais firent avancer de leur côté des prescriptions depuis longtemps oubliées et rappelèrent à la mémoire l'année jubilaire et les impôts à donner aux prêtres (Lév., XXV-XXVII). L'allocution clôturante, Lév., XXVI, 3-16, met ces lois au clair, tant que l'état de l'actualité semblait l'exiger. La transportation d'une partie des habitants du pays transjordanique (I Chron., V, 26) et de l'Israël septentrional, parut comme un menaçant avertissement. Le tarif (Lév., XXV-XXVII) destiné aux prêtres seuls, fut reçu comme annexe.

« De même que le Deutéronome est le livre de la réforme de Josias, de même le Lévitique, à cause de XXV-XXVII, est considéré comme le livre de la réforme d'Ézéchias.

« Naturellement l'influence des Sopherim postexiliques se remarque aussi dans le Lévitique, notamment dans le récit de VIII-X et dans quelques sections de Lév., VI et VII, mais les éléments postexiliques sont néanmoins relativement peu nombreux.

« L'opinion que la substance de ces lois, au point de vue matériel, pourrait contenir un fonds ancien, mais que, au point de vue littéraire, tous les codes seraient jeunes, s'est souvent montrée insoutenable. Les interpolations postexiliques ne se laissent pas accommoder au texte proprement dit, p. ex. Lév., VI, 12-16, démontrent déjà que le code proprement dit est plus ancien.

« Le besoin de reconnaître cela est fort important, surtout pour l'histoire de la religion d'Israël. Dans la construction de cette histoire, comme Wellhausen et d'autres l'ont entreprise, on est arrivé, à coup de suppositions critiques, à déclarer innovations artificielles beaucoup de choses qui doivent être très primordiales (*uralt*). Espérons que la recherche qui précède donnera peut-être à quelques lecteurs l'impression qu'une pareille opinion n'est pas justifiée. »

Le plaisir intense que m'a causé la lecture attentive de cet excellent ouvrage me fait un devoir d'informer le savant auteur non seulement qu'il a trouvé en moi un lecteur tel qu'il l'espérait, mais un lecteur qui combat depuis longtemps pour les vérités dont il s'est constitué le défenseur incomparable dans les quatre fascicules de ses *Alttestamentliche Studien*. Étant donné l'anathème féroce qui pèse sur mes études bibliques, comme sur mes autres écrits, dans certains cercles, il me paraît utile de présenter ici un passage de la préface de mes *Recherches bibliques*, tome II (1901), qui résume mes résultats critiques sur la composition du Pentateuque, en opposition à la théorie grafienne-wellhausénienne :

« La Genèse est l'œuvre d'une seule école qui, en se servant d'anciennes chroniques ou de notes détachées de quelques cahiers anonymes, a rédigé ce recueil d'après les principes religieux qu'elle voulait populariser sous une forme historique. Et comme la rédaction d'une œuvre si considérable doit répondre à un besoin pressant, et suppose en même temps une

époque de paix et de prospérité nationale, on voit aussitôt qu'on doit nécessairement s'arrêter au début du règne de Salomon, qui forme l'apogée de la puissance hébraïque. C'est aussi à cette époque, marquée par la centralisation du culte monothéiste à Jérusalem, que la rédaction d'un code rituel pour le nouveau sanctuaire a été une affaire d'actualité urgente. Chez toutes les nations du monde, les codes religieux et rituels se placent à l'aube de leur développement civilisateur. Déroger à cette règle générale pour faire du document A (= P) une composition pédantesque de l'époque exilique, où la foi de la nationalité et du sanctuaire de Jérusalem s'était éteinte dans la masse populaire (Ézéchiel, XXXVII), n'est-ce-pas le plus pur arbitraire ? » Etc.

Je maintiens encore aujourd'hui que le Lévitique est un produit de l'époque salomonienne. Lév. I, 2 ss. ; VIII-IX sont des exercices d'initiation qui excluent les périodes postérieures, y compris le règne d'Ézéchias, pendant lequel l'élève des bestiaux était entièrement anéanti (Isaïe, VII, 21-25).

Der Tosephtatraktat Berakot, Text, Uebersetzung und Erklärung, von D. Oscar Holtzmann, a. o. Professor der Theologie der Universität Giessen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXIII). Giessen, 1912. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). Prix : M. 7.

La *Tosephta* est le plus ancien commentaire de la Mišna, qui constitue notoirement le code autorisé des lois orales enseignées dans les collèges des pharisiens. La Mišna fut close en 190 après J.-C., et la Tosephta vingt ou trente ans après, du vivant des mêmes autorités pour la plus grande partie. Elle surpasse en valeur exégétique le commentaire des deux Talmuds, celui de Babylone et celui de Palestine, qui datent de la fin du ve siècle. M. O. Holtzmann nous présente ici la Tosephta du traité Berakot sous une forme agréable, grâce à la division en articles et à la ponctuation du texte qu'il y a introduites pour la première fois. La traduction maintient autant que possible le style compact et juridique de l'original. Voici un certain nombre d'observations :

P. 2. *sêmân* = σημεῖον, transcrire *sîmân* (סִימָן), la voyelle grecque η se prononce vulgairement *î*.

P. 4. *heneṣ*, vocalisation très douteuse, mieux : *hânêṣ* (הָנֵץ).

P. 8 : בור « ignorant », doit être ponctué partout בּוּר, non בּוֹר *bor*, qui ne signifie que « puits ».

P. 10 : Les mots ואשר הביא את זרע auraient dû être effacés ou justifiés dans une note ; ils manquent dans Jérémie, XVI, 14.

P. 12 : לָמָּה הדבר דומה, ponctuer : לְמָה. — כַּתְּחִלָּה, lire בַּתְּחִלָּה.

P. 14 : חִיבָּה, transcrire חִיבָּה (rac. חבב). — הַר הָא ||, inexact : la phrase finit par הַר et הָא appartient à la phrase suivante.

P. 22 : מָשְׂאוֹי, forme douteuse.

P. 24 : lecture habituelle, קֶרִי, jamais קְרִי.

P. 26 : השַׁעַת הסכנה doit être corrigé en בְּשַׁעַת הסכנה « au moment du danger » ; *Rettung vor Gefahr* ne signifie rien.

P. 32 : תמיד של שחר היה קרב עד חצות ne signifie pas « *das tägliche Morgenopfer war nahe dem Mittag* », mais le sacrifice continuel du matin pouvait être offert jusqu'à midi ; la vocalisation correcte semble être קָרֵב, non קָרֹב.

P. 34, même remarque, et מִשֶּׁקָּרֵב (non מִשֶּׁקָּרֹב etc.) signifie soit « dès que le sacrifice continuel du matin est offert, soit lorsque le sacrifice du matin n'a pas été offert », non : « *mag nun das tägliche Morgenopfer nahe sein, mag das tägliche Morgenopfer nicht nahe sein* ».

הַמָּקוֹם désigne « Dieu », non pas le « ciel » (*der Himmel*) ; cf. grec Τόπος ; Esther, IV, 14, מִמָּקוֹם אַחֵר signifie « d'un autre endroit, d'ailleurs » (*anderswoher, von irgend anderer Seite her*).

P. 36. Tout le paragraphe 4*a* est mal compris : « *Der Sohn Azzais sagt : wessen Körper leidet unter der Weisheit, dem ist's ein gutes Zeichen ; leidet die Weisheit unter dem Körper, ein schlimmes. Wessen Wissen vor Weisheit zerpflückt wird, dem ist's ein gutes Zeichen. Wessen Weisheit vor Wissen zerpflückt wird, ein schlimmes Zeichen ist's führ ihn.* » Le désarroi du lecteur est parachevé par la note qui substitue à l'explication des allotria qui ne disent rien ou sont inexacts : לָקָה גוּפוֹ מִפְּנֵי חָכְמָתוֹ « *sein Körper leidet unter*

seiner Weisheit » : Sorge für den Körper schätzt Ben Azzai gering ; jedenfalls soll die Weisheit nicht um des Körpers willen leiden. Die griechische Körperkultur ist dem Juden fremd und zuwider. נִטְרֶפֶה *es wird zerrissen, zerpflückt : er glaubte etwas zu wissen und sieht ein, dass er nichts gewusst hat — und wieder : über vielem Wissen wird seine Weisheit zerpflückt : er sieht vor Bäumen den Wald nicht.* Il faut traduire : Ben-Azzaï dit : « Celui dont le corps a été frappé (d'un défaut) par suite de son grand savoir, c'est un bon signe pour lui (c'est-à-dire : cela donne une bonne idée de lui) ; si son grand savoir a été frappé (d'un défaut) par suite de son corps, c'est un mauvais signe pour lui. Celui qui a eu son sens embrouillé (= qui est devenu fou) par suite de son grand savoir, c'est un bon signe pour lui ; et celui qui a eu son grand savoir embrouillé (= qui a perdu sa lucidité) par suite de son sens (= de son idée fixe), c'est un mauvais signe pour lui. » La vérification anticipée de cette maxime a été faite par un préfet romain. Lorsque s. Paul fit son sermon embrouillé devant Agrippa, Festus s'écria : « Vous êtes insensé, Paul ; votre grand savoir vous a fait perdre le sens. » (« Insanis, Paule ! multae te litterae ad insaniam convertunt », Actes des apôtres, XXVI, 24). M. H. nous étonne, du reste, par son oubli d'Ecclésiaste, IX, 8, et les nombreuses recommandations talmudiques en faveur de la propreté du corps (נְקִיּוּת) quand il écrit : *Die griechische* (?) *Körperkultur ist dem Juden* FREMD *und* ZUWIDER. Je me contente de lui appliquer le סִימָן רַע לוֹ de la Tosephta. — הִשְׁתַּחֲוָיוֹת, vocaliser הִשְׁתַּחֲוָיוֹת. — זִימְנִין, vocaliser זִימְנִין. — הִנֵּה הִיא מְדַבֶּרֶת « *Siehe sie sprach in ihrem Herzen* », lire חַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת « ḤANNA sprach in ihrem Herzen (Ḥanna parla en son cœur) ».

P. 38 : לִירָאֶיךָ, lire לִירֵאֶיךָ. — בְּקַשְׁתֶּם, lire בַּקַּשְׁתֶּם. — וכל גוייה, lire וּלְכָל ג'.

P. 40 : גבורת גשמים signifie « la puissance de Dieu se manifestant dans la pluie » ; cf. Jérémie, XIV, 22 : « Y a-t-il parmi les vanités (les faux dieux) des gentils qui font tomber la pluie ? Est-ce le ciel qui donne les fines goutelettes ? C'est toi, Yahwé, notre Dieu (qui fais cela) ». La traduction « *die*

Stärke des Regens, ou *Starker Regen* (Ber., p. 69) est inexacte, parce qu'une pluie forte est souvent très nuisible. — Dans מַחֲזִירִין אוֹתוֹ le sujet de מַחֲזִירִין me paraît être les assistants de la prière récitée par quelqu'un à leur intention, et אוֹתוֹ désigne l'officiant, il faut donc traduire : « Ils (les assistants) lui font réciter de nouveau la prière correctement », non « so wiederholt man. » La sentence relative à la *habdala* (actions de grâces pour la distinction entre le « saint » et le « profane », de même que pour l' « alliance » [ברית] entre Dieu et Israël (III, 9) « so wiederholt man » et « wiederholt es », est erronée, puisque les substantifs הבדלה et [ברית] étant du genre féminin, on aurait dû dire מַחֲזִירִין אוֹתָהּ.

P. 42. Un mot מַעֲיָן au sens de *Auszug* « extrait » n'existe pas ; la ponctuation habituelle est מֵעֵין « de l'œil, du fait principal », quelque chose du résumé, de l'accident (du jour) ; cet emploi de עַיִן existe aussi en arabe.

P. 44 : סוֹמָא, transcrire סוּמֵא, syr. סָמֵא ,סַמְיָא, emph. סמיא « aveugle ».

P. 48 : קָלוֹת רֹאשׁ, transcription contestable, mieux קַלּוּת רֹאשׁ. — שְׁמוֹת, lire שֵׁמוֹת.

P. 50. Manque la note qui aurait dû motiver la sentence de ne pas confirmer par *amen* la prière d'un Kuthéen (Samaritain) avant d'avoir entendu toute la prière ; on appréhende sans doute que le Samaritain n'y introduise quelques principes propres à sa secte. — כְּלָם, faute évidente pour כְּלוּם « quelque chose, rien ».

P. 54 : קִימּוֹת, forme contestable ; lire קַיָּמוֹת.

P. 56 : לְכַנֵּס, fausse transcription, lire לִכָּנֵס pour לְהִכָּנֵס, participe נכנס, pl. נִכְנָסִין. — « Quand on apporte du vin au milieu du repas, chaque convive récite une bénédiction » ; pourquoi ? Parce que la gorge n'est pas vide, répond-on. La note est curieuse : « *Jeder spricht also den Segen, wenn er den Mund frei* (!) *hat ; es darf nicht sein, dass einer für die andern spricht, während diese mit vollem Munde dasitzen, und eine allgemeine Pause im Essen wird auch nicht gewünscht* (!) » Le sens naturel est : « chacun fait une bénédiction pour le vin (inattendu) qui entre dans son gosier » ; le ton est enjoué

comme celui de Siméon ben Gamliel dans le paragraphe suivant.

P. 60 : מסובין, corriger en מסובין. — כלם, cor. כלום. — עשן, cor עשו.

P. 62 : ויקרבום, cor. ויקרבו. — דיו, cor. די.

P. 64 : לאמר, cor. לאמר. — הסרוה, cor. השורה. — כתחלה, cor. בתחלה. — לקדשו, cor. לקדשו.

P. 70 : מן, mieux מפני. Le morceau de pain qu'on a mordu ne doit pas être remis dans le plat, à cause du danger de mort. Ceci n'indique pas nécessairement que « *Die Tosephta achtet also auf die Gefahr der Uebertragung von Krankheiten* », les anciens ne connaissaient pas la contagion des maladies ; il s'agit peut-être de la crainte qu'on ne jette également dans le plat une bouchée mordue par un serpent : ce serait une mesure de précaution.

לפי שאין דעת הבריות שוות « (Que personne ne boive dans un verre et le donne [ensuite] à son campagnon, parce que) *man die gleichen Geschöpfe nicht kennt* ». La note explique : « Man kennt nicht die gleichen Geschöpfe ; vorausgesetzt ist, dass man nur mit einem Gleichen den Becher teilen mag ; also aus Rücksicht auf den andern gibt man ihm den eignen Becher nicht. Die Regel scheint Jesus nicht eingehalten zu haben. Marc 14, 23. » Le texte n'offre pas le sens attribué et qui ne brille pas lui-même par la clarté ; si on vocalise en considérant דעת comme un collectif (= דעות), le sens littéral sera : « Parce que les sentiments des créatures (= des hommes) ne sont pas les mêmes » = « il y a des personnes qui ne veulent pas boire du vin laissé par le précédent buveur ». Jésus, le Seigneur du sabbat, est aussi Seigneur d'une étiquette qui aurait privé les apôtres de manger son corps et de boire son sang pour le pardon des péchés (Matthieu, XXVI, 26-29).

P. 72 : אנדרגינוס, lire אנדרגינוס (= אנדרוגינוס), etc. M. H. trouve ici *unsaubre Gelehrsamkeit*, « pédantisme » eût suffi, mais *unsauber* sonne mieux à ceux qui trouvent très propres les listes confessionnelles du *catéchisme* chrétien.

P. 78. On balaie (non *reinigt*) le lieu où on a mangé, afin de ne pas laisser perdre les choses mangeables (tombées sous la

table). Cela ne ressemble en rien à ce qui est dit s. Jean, VI, 12, et est bien loin d'un intérêt d'économie familiale : Jésus nourrit *cinq mille* auditeurs avec cinq pains et deux poissons ; après qu'ils furent rassasiés (voulant être glorifié), il dit à ses disciples : « Ramassez les morceaux qui sont restés, afin que rien ne se perde ». Ils les ramassèrent donc et emplirent douze paniers des morceaux qui étaient restés des cinq pains d'orge, après que tous en eurent mangé. Et ces personnes ayant vu le miracle qu'avait fait Jésus disaient : « C'est là vraiment le prophète qui doit venir dans le monde ».

P. 82 : Le feu ne figure pas parmi les créations citées des six premiers jours du monde dans Genèse, I ; et malgré cela on le considère comme en étant, non parce que « *die Welt ist auf sie angelegt* », mais parce que le feu est déjà compris dans le nom du ciel, שָׁמַיִם, qui, d'après l'étymologie rabbinique, vient de אֵשׁ וּמַיִם « feu et eau ». — A ce feu céleste R. José rattache une observation concernant le feu de la géhenne, qui a été créé le deuxième jour. M. H. dit : « *Woher er das weiss, verrät er nicht.* » On n'a pas besoin de se tourmenter pour le deviner : « Parce que le feu de la géhenne est le même feu que celui du ciel. »

VIII, 1. בִּרְכַּת הַזִּמּוּן : « *Das Gebet zu dem man auffordert* (!) », faute évidente pour הַמָּזוֹן « la prière après le repas ».

VIII, 2. M. H. remarque : « *An den in der Mischna gegebenen Lobspruch über Ausrottung des Götzendienstes ist hier noch ein Gebet angefügt,* on attend les mots complémentaires : *für das Wohl der Heiden : « und das Herz ihrer Diener zu bringen zu deinem Dienste* » ; mais la plume *pieuse* s'immobilise volontiers lorsqu'il s'agit d'être juste envers les ennemis du Christ.

VIII, 2*b* : פְּרָצִיפוֹתֵיהֶן, lire פַּרְצוּפוֹתֵיהֶן, sing. פַּרְצוּף, syr. פַּרְצוּפָא (gr. πρόσωπον). — אֵין דעתם דומות זו לזו « leurs sentiments ne sont pas les mêmes », non « *nicht gleicht sich ihr Wissen* ». Voir plus haut.

Sur la formule בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים, on lit la note : « *Man erkennt die nachdenkende Art des Juden* », mais אוכלסין signifie multitude en général, sans distinction de race.

P. 86. Job, XXXVI, 24 est cité contre le mauvais convive qui diminue la libéralité de son hôte : l'auteur a donc interprété ce passage (qui se trouve d'ailleurs isolé du contexte) ainsi : « Rappelle-toi (זְכֹר, allusion à זָכוּר בעל הבית לטוב que dit le bon convive) pour que tu augmentes son action (celle de l'hôte) que des hommes ont tourné en mal » (שֹׁרְרוּ, de שרירות Deut., XXIX, 18). La traduction des mots שֹׁרְרוּ אנשים par *welches Menschen besingen* efface l'antithèse. — לְווּקָן, lire לֵוקָן = לְווּקָן, grec λευκός. — הַמִּזּלוֹת, la Tosephta n'a jamais connu d'autre prononciation que la traditionnelle הַמַּזָּלוֹת.

P. 88. Que signifie : « Aime Dieu avec ton mauvais instinct (*mit deinem bösen Instinkt*) ? » Une note explicative est nécessaire. — מְאִירָה « Fluch », cor. מְאֵירָה. — שֶׁשְּׁעִירוֹ (?).

P. 90 : הַכְּנַסְתּוֹ, lire הִכְנַסְתּוֹ.

P. 92 : קָדַשׁ, lire קִדֵּשׁ. — חוֹק בשׂרוֹ שָׂם, lire ח׳ בִּבְשָׂרוֹ שׂ׳. — עַל ן et בִּשְׂכַר זאת semblent être des variantes. — Après שְׁאֵרֵנוּ (non שְׁאָרֵנוּ) manque le mot מִשַּׁחַת et la préposition entière signifie : « à cause de cela (var. « pour récompense de cela ») le Dieu vivant, notre lot, notre roc, a ordonné de sauver [de l'enfer] ceux qui sont les objets aimés de notre chair, savoir à cause de (son signe d')alliance qu'il a placé dans notre corps. » La traduction de H. est nébuleuse et incorrecte : «... *des zum Lohn ist Gott der lebendige unser Fels ; er gebot zu retten die* LIEBLINGE UNSERES RESTES *um seines Bundes willen u. s. w.* ; elle a donné lieu, en outre, à cette note inattendue : *Zum Lohn für die Beschneidung gebietet Gott, die Israeliten zu retten ; die an die Beschneidung geknüpfte Verheissung* WIRD NAIV ALS LOHN (!) *für die heilige Handlung aufgefasst.* »

כְּרָךְ, lire כְּרַךְ, targ. כְּרַכָּא.

P. 94 : קְלָקָלָה, lire קַלְקָלָה. — כְּאַיִן, lire כְּאֵין. — לְמָּה, lire לָמָה. — עַתִּיד, cor. עָתִיד. — בּוֹר, lire בּוּר. — בָּשַׁל, lire בִּשֵּׁל. — לִבְשׁוֹל, lire לְבַשֵּׁל. — A propos de la bénédiction : « Soit béni Celui qui ne m'a pas fait païen » (שלא עשׂני גוי), la Tosephta se réfère au passage d'Isaïe disant : « Tous les païens ne sont rien vis-à-vis de lui. » M. H. y accroche le préjugé antijuif connu et écrit : « *In der Aufführung von Jes 60, 17 drückt sich der ganze Stolz Israels und die Verachtung des Nichtisraeliten aus.* »

Cela ne lui a pas porté bonheur : la précipitation de dauber sur les exécrables *déicides* lui a fait commettre deux bourdes : le passage cité ne se trouve pas 60, 17, mais 40, 17 ; ce passage parle de l'impuissance des peuples à contrecarrer le plan de Dieu. Cf. *ibid.*, v. 7, où חַסְדּוֹ doit être changé en חָסְנוֹ « sa puissance ».

P. 96. VII, 20. La première phrase est assez claire : « Celui qui commence (la bénédiction) avec *yod-hê* (c'est-à-dire *Yâh* = יָהּ) et clôt avec *yod-hê* (= *Yah*, יָהּ) est un sage ». Les trois sentences suivantes traitent de ceux qui substituent à *yod-hê* un *aleph-et-non-avec-daleth* (אָלֶף וְלֹא בְדָלֶת). H. traduit ce groupe obscur hardiment par *Gott* (= Dieu), ainsi qu'il suit : « *Wer mit « Gott » beginnt (und) abschliesst mit Jâh, der steht in der Mitte. Wer mit Jâh beginnt und abschliesst mit « Gott » ist ungebildet ; wer mit « Gott » beginnt und abschliesst mit « Gott », geht fremden Weg* ». Puis on lit la note, qui offre ceci : « *Wie* 'אד ,א *ist* 'יָה *Abkürznng. Ein Weiser beginnt mit* יָהּ *und schliesst mit* יָהּ*; man darf beginnen mit* אֱלֹהִים *und mit* יָהּ *schliessen ; mit* יָהּ *beginnt und mit* אלהים *schliesst ein Unwissender* (בּוּר !), *kein Jude beginnt mit* אלהים *und schliesst mit* אֱלֹהִים. *Hier wird offenbar der Gottesname im Gebet bevorzugt ; wie weit er durch* אֲדוֹנָי *ersetzt werden darf, ist nicht sicher. Es scheint, dass dieser Ersatz öfters eintrat, da immer hinter* בְּאָלֶף *hinzugesetzt ist* וְלֹא בְדָלֶת. » Mais pour abréger אלהים, tout homme de bon sens aurait écrit simplement אֵל et une combinaison aussi bizarre que « Aleph-et-non-avec-Daleth » ne lui viendrait même pas à l'idée ; puis, la gradation quadruple et descendante : sage, moyen, ignorant et « autre voie » reste mystérieuse. Je conjecture que אָלֶף וְלֹא בְדָלֶת signifie « Aleph sans Daleth », c'est-à-dire א seul, sans y joindre un ד pour faire la syllabe אֲד qui est l'abréviation naturelle de אֲדֹנָי, comme le sont יָהּ de יהוה, et אֵל de אֱלֹהִים. Notre paragraphe devient ainsi aussi intelligible que raisonnable.

Éclairons la situation. L'Israélite pieux récite cent bénédictions par jour, parce qu'il accomplit journellement cent commandements de la loi. Invoquer plus de cent fois le nom

propre sacro-saint de Yahwé risque d'en déprécier la révérence, on a pris l'habitude d'y substituer des synonymes, Yâh (יה) et Adonâï (אדני) « Seigneur », qui sont des formes populaires, mais non pas *Elohim* (אלהים), à cause de sa désinence plurielle, dont les premiers chrétiens se servaient pour justifier leur foi à la Trinité. Tombé dans le domaine populaire, יָה perdit le ה consonantique et fut prononcé *Ya* (יָה) et אדני fut abrégé en אד׳ et en א׳ avec suppression du ד, de telle sorte que l'antique désignation solennelle אֲדֹנָי יְהוִה « Seigneur Yahwé » fut, dans la bouche du peuple, réduite à *Aya* (אָיָה), réduction connue par Théodoret, qui la transcrit en caractères grecs 'Αιά, et dans laquelle il ne faut pas voir une fausse transcription de יָה, comme le pense M. Holtzmann.

Si cette conjecture vient à se vérifier, la clarté de notre paragraphe sera complète :

« Celui qui commence (la bénédiction) avec *yod-hê* (= Yah) et clôt avec *yod-hê* (-Yah) est un sage », c'est-à-dire se conforme à la prescription des Docteurs.

« Celui qui commence avec aleph sans daleth (= *Aya*) et clôt avec *Yah* est connaisseur moyen », il croit qu'une seule mention à la clôture suffit.

« Celui qui commence avec *Yah* et clôt avec *Aya* est un ignorant » qui ne sait pas que la correction de la clôture l'emporte sur celle du commencement.

« Celui qui commence avec *Aya* et clôt avec *Aya* est (dans) une autre voie », savoir : dans celle des Nazaréens (chrétiens), qui se servent de *Aya*, qui permet le culte de la Trinité et rappelle en outre, par le rang numéral de son *Aleph* initial, la déclaration de Jésus qu'il est antérieur au monde (Apocalypse, I, 11 ; cf. Jean, I, 1-2, *passim*).

P. 91, VII, 25, note : « Künstlich wird Ps. 119, 164, שבע בַּיּוֹם auf die Riemen am Kopfe am Arm, am Türpfosten und die 4 Quasten bezogen. » Est-ce que les Juifs d'Allemagne suspendent des courroies au poteau de leur porte ?

La note poursuit : « Es klingt wie ein Spott, wenn die Beschneidung, die man im Badehaus wahrnimmt, als achte Erinnerung an das Gesetz gerechnet wird und wenn deshalb

die Ueberschrift von Ps. 6 hieher gehören soll. Und doch ist es ernst aufgefasst und so im Text der Tosephta weiter überliefert worden ».

On a oublié ce que savent tous les connaisseurs de la littérature talmudique : les sept objets (le Midraš Rabba compte le ṭalêth, tissu de laine sans mélange de fils de chanvre) sont portés toute la journée, sauf au moment où on se lave dans le bain. Alors la circoncision devient le signe commémoratif unique et équivaut aux autres pratiques commandées par la loi. D'après l'aggada, la suscription עַל הַשְּׁמִינִית fait allusion au mérite de ce signe empreint chez les Israélites le huitième jour de leur naissance. La clôture avec Ps. 38, 8, que le sévère commentateur trouve *schön*, est superbement poétique, quand on l'entend avec la nuance de la légende talmudique que tout commandement accompli ici-bas devient au ciel un ange-défenseur de son auteur.

Carl Fries : Die griechischen Götter und Heroen, *vom astralmythologischen Standpunkt aus betrachtet*. Berlin. Mayer et Müller. 1911.

L'auteur parcourt rapidement le vaste domaine de la mythologie grecque dans le but de voir si cette masse prodigieuse d'individualités divines existait dès l'origine, ou bien si elle consiste dans une diversification d'un nombre restreint de divinités primordiales, au moyen d'influences locales ou autres. Un coup d'œil jeté sur les peuples cultivés voisins, et en partie plus anciens, montre que c'est le procédé de développement qui était mis en œuvre, et que par conséquent l'explication astralo-mythologique des mythes théo-héroïques des Grecs reste douteuse. Elle a été fondée par Ernst Sieckes et Hugo Winckler. Elle est décriée par les adversaires comme panbabylonisme, même comme pansémitisme, puisque M. Fries se tait absolument sur les Sumériens.

La sincérité scientifique m'oblige à ne pas cacher mon sentiment : malgré l'accumulation d'allégations aussi intéressantes qu'instructives que l'auteur nous présente dans les 303 pages de son ouvrage, la thèse principale de MM. Sieckes et Winckler n'est pas près d'avoir dit le dernier mot. Déjà

les recherches préalables sur les nombres 2 jusqu'à 7 ne sont pas dans l'ordre naturel. L'instinct de la reproduction pousse l'homme à former une dyade génératrice ; l'enfant venant au monde, la dyade se transforme en triade, et la famille est fondée. En même temps le besoin d'orientation oblige l'individu à distinguer les sept côtés généraux de son corps : le haut, le milieu et le bas d'une part, le devant, l'arrière, la droite, la gauche, de l'autre, et à les appliquer à l'espace. Enfin les doigts de ses mains lui révèlent la conception du nombre et de ses deux principales unités collectives : 5 et 10. Ces notions, constituant les instruments de tous les développements postérieurs, ne contiennent aucun élément mythique et sont communes à tout le genre humain : une sainteté innée, telle que l'imaginaient les Orphiques et les Pythagoriciens, n'existe pas pour les nombres aux époques archaïques. Au sujet des collectivités divines on peut dire la même chose. Que le soleil et la lune aient inspiré la plus ancienne dyade religieuse, cela paraît manifeste, et cependant les premiers êtres existants sont *Apsu* ('Οκεανος) et *Tiamtu* (θαλασσα), qui produisent aussitôt le jeune *Mu'ummu*, copie fidèle de la famille humaine : père, mère, enfant, toute terrestre et nullement céleste. Suivent d'autres couples : *Lahmu* et *Lahama*, *Aššur* et *Kiššar*, sans produire une triade. Aššur est l'éponyme d'une ville et d'un royaume qui n'ont rien de céleste. Enfin vient le groupe des dieux planétaires dans l'ordre primitif : haut, milieu, bas, savoir : Anu, Bel, Ea. La série des grands astres apparaît, mais non pas en conformité avec leur apparence naturelle : soleil, lune, Vénus, mais, lune, Vénus, soleil, fait qui atteste un travail d'adaptation savante, dénué de tout caractère populaire. Plus déroutantes paraissent encore les interprétations de mythes où la fantaisie aggadique des Midrašim est grandement dépassée. Voici un exemple entre cent. Dans la lutte contre Set, Horus (fils d'Isis et d'Osiris) perd un œil, Thoth (mage-médecin) crache sur l'œil et il guérit (cf. Marc, VII, 3 ; VIII, 23 ; Jean, IX, 6). Horus le prend et le donne à manger à son père Ré (= le Soleil), qui est malade ; Ré le mange et guérit. Interprétation : Le père malade avale la substance apparentée et arrive à une nouvelle vie. Le soleil

se lève de nouveau (Der Vater ist das Auge des Sohns und wird geheilt. Die Einheit des Sonnenwesens kommt darin zum Ausdruck. Der kranke Vater verschlingt die verwandte Substanz und gelangt zum neuen Leben (mais le fils reste-t-il borgne ?). Die Sonne geht wieder auf). M. Fries y voit un pléonasme de la légende.... Maintenant une analogie : « Au reste, cela nous rappelle fortement la légende de Tobias. Le père devient aveugle, son père homonyme (?) — cela n'est pas chose secondaire, puisque cela doit indiquer l'identité de substance (donc Jacob et Ésaü n'ont pas d'identité de substance avec leur père Isaac !) —, guérit l'œil du père et perpétue, de son côté, la famille ; donc, ici également, mythe solaire (*Uebrigens werden wir stark an die Tobiassage erinnert. Der Vater erblindet, sein gleichnamiger Sohn — das ist nicht nebensächlich, da das auf Wesensgleichheit deuten soll —, heilt das Auge des Vaters und pflanzt seinerseits die Familie fort* (Quel fils ne le fait pas?), *also, auch hier der Sonnenmythos* (!) » Cela suffit pour remercier l'auteur des détails instructifs qu'il nous présente et pour excuser en même temps notre opinion négative.

Reflexe astrologischer Keilschriften bei griechischen Schriftstellern, von Carl Bezold und Franz Boll (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Sitftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1911. 7. Abhandlung). Heidelberg 1911. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Contribution extrêmement remarquable à notre maigre connaissance des traductions faites directement en langue grecque sur des textes cunéiformes. Nous la devons à la collaboration de deux savants compétents, l'un dans la littérature babylonienne, l'autre dans la littérature grecque, savoir MM. C. Bezold et Fr. Boll. Le but spécial de cette collaboration se concentre actuellement à réunir les mots, les phrases et les propositions entières que chacun d'eux a trouvés dans la dernière décade et relatives à l'interprétation astrologique. Les sources cunéiformes de ce genre viennent de la bibliothèque d'Assurbanipal (668-626 av. J.-C.) ; l'âge de leur modèle

est inconnu, mais le plus ancien d'entre eux ne peut dépasser l'an 2.000. Les sources grecques examinées ici se groupent en grande partie autour du livre de Johannes Laurentius Lydus, *de ostentis* (ed. WACHSMUTH, Leipzig, 1897, plus complètement reproduit et expliqué dans la *Catalogus cod. astrolog. graerum* de FR. CUMONT, Bruxelles, 1898-1911) ; de nombreuses améliorations de cette dernière édition sont indiquées aux pages 5-13. L'intérêt s'accroît avec les correspondances babyloniennes-grecques dans les détails techniques (p. 14-24), surtout celles qui concernent les termes techniques du langage astrologique (p. 25-47) ou les traductions littérales d'articles séparés. Nous ne pouvons qu'applaudir aux derniers mots des savants auteurs, que je reproduis en abrégé : « La preuve directe de la dépendance des notations par les Grecs de données assyro-babyloniennes de teneur astrologique est maintenant fournie. Dorénavant il faudra fouiller davantage la nomenclature des deux sources et rechercher les voies par lesquelles l'astrologie du VIIe siècle préchrétien a été transmise jusqu'à la fin du moyen âge. Contrairement à l'affirmation de quelques modernes, il n'y a pas le moindre rapport avec une science naissante quelle qu'elle soit. Cultivée ensuite sur une base scientifique chez les Grecs et les Romains, elle a pris une apparence scientifique qui a été la cause de sa longue vie. En rendant accessible l'ensemble de ces textes, on facilitera l'intelligence de maint idéogramme cunéiforme et on gagnera aussi de nouveaux points d'appui pour les relations entre Grecs et Orientaux. »

DIE MISCHNA. Text, Ueberstezung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen. Unter Mitwirkung von Pr. Dr. ALBRECHT, Oldenburg — Prof. Lic. BAUER, Marburg — Lic. Dr. BENZINGER, Jerusalem — Pfarrer Lic. FRANKENBERG, Ziegenhain — Prof. Lic. FRHR. VON GALL, Giessen — Prof. Dr. HOLZINGER, Stuttgart — Prof. Dr. L. KÖHLER, Zürich — Pr. Dr. MARTI, Bern — Prof. Dr. MEINHOLD, Bonn — Prof. Dr. NOWACK, Strassburg — Prof. Dr. ROTHSTEIN, Breslau — Prof. Lic. Dr. WESTPHAL, Marburg — Pastor WINDFUHR, Hamburg u. A. Herausgegeben von Prof. D. Dr. G. BEER und Prof. D.

O. Holtzmann, Giessen. Berakot (Gebete), Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, von D. Oscar Holtzmannn 1912. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen. 5 M.; in der Subskription M. 4, 40.

Die Mischna Pesachim (Ostern). Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, von D. Dr. Georg Beer. 1912. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen. 10 M.; in der Suskript. 9 M.

Une nouvelle édition de la Mišna par des théologiens chrétiens paraîtrait en France une fantaisie stérile et trop coûteuse pour donner envie à un éditeur de s'en charger. En France, dans notre chère France républicaine et foncièrement libérale, la langue hébraïque n'a même plus un seul représentant officiel dans les instituts scientifiques supérieurs, qui étaient jadis les foyers rayonnants des études orientales, tandis qu'en Allemagne les publications des œuvres de l'antiquité hébraïque se suivent coup sur coup, trouvent des acheteurs et rapportent d'honnêtes bénéfices aux éditeurs ! Chose curieuse, cet engouement extraordinaire pour la littérature talmudique est dû essentiellement à la conviction intime, quoique erronée, des théologiens évangélistes qu'en répandant la connaissance des doctrines pharisiennes du temps du Christ, la supériorité du christianisme sur le judaïsme en général sera comprise par tout le monde et spécialement par les Juifs eux-mêmes. Cette école d'exégèse critique semble considérer comme très arriérées les interprétations impartiales et si récentes comme celle de Strack entre autres. On republie les mêmes traités, dont la pléthore nous incommode déjà, rien que dans le but de les assaisonner par des grains de poivre désagréables aux Juifs. Mais à quoi bon protester ! Le christianisme paulinien, né agressif, ne sera jamais tolérant.

M. Holtzmann édite à nouveau le traité de Berakot, qu'il traduit par *Bekenntnis* au lieu de *Segensprüche*. J'aurai peu à dire sur son commentaire, ayant déjà dit le nécessaire dans mon annonce de la Tosefta du même auteur. Quelques

remarques suffiront. P. 44, l. 2, on peut admettre la lecture habituelle לֹא זָכִיתִי « je n'ai pas eu la chance » que la sortie d'Égypte soit dite avec les prières de la nuit ordonnées par le Sanhédrin. — P. 50 (II, 5 *a*), Jost a correctement traduit les mots אם לא עשה מעשה par « si (le nouveau marié) n'a pas accompli son devoir marital la première nuit du mariage ». L'exemption (פטור) est une excuse anticipée et non pas une récompense (*eine Belohnung*), et ce membre de phrase ne signifie pas « s'il ne fait pas de travail jusque-là, c'est-à-dire s'il n'est déjà pas retourné à ses occupations professionnelles » (*wenn er bis dahin keine Arbeit tut d.h. wenn er nicht schon vorher in sein Erwerbs- und Berufsleben zurücktritt*). — P. 90 (IX, 3 *b*): מֵעֵין dans le sens de « extrait » (*Auszug*) me semble assez douteux : meilleure est l'explication de la Gemara : On doit bénir Dieu pour un mal qui sera (plus tard) la source (= la cause) d'un bien comme aussi pour un bien qui sera (plus tard) la source (= la cause) d'un mal (Barakot, p. 60).

M. Beer édite à nouveau la Mischna du traité de Pesachim, malgré la toute récente édition de Strack (1911), précédée d'ailleurs par celle de J.-J. Rabe en 1761 et par celle de Samter-Baneth en 1885. Nos lecteurs connaissent l'excellence des publications talmudiques de Strack et je l'ai toujours considéré comme le plus fort talmudiste de la chrétienté. M. Beer l'avoue lui-même presque à regret — ce qui est inexplicable pour moi — : « *Stracks Stärke liegt in der, wenn auch nicht völlig einwandsfreien, genauen Behandlung und Herstellung des hebräischen* (Y a-t-il une *völlig einwandsfreie Behandlung und Herstellung* d'un texte hébraïque quelconque ?) *Textes.* » Plus claires sont les phrases suivantes : *Im übrigen folgt Strack als Christ wie im alten Testament, so auch in der Mischna den Rabbinen* (un commentateur chrétien ne peut donc pas suivre l'exégèse des Rabbins quand il la trouve raisonnable !) *und findet darum vor allem in der jüdischen Presse fortgesetzten Beifall* (la presse, qu'a-t-elle donc à faire ici ? puis, qui empêche M. Beer d'être applaudi par la presse chrétienne, mulsumane, indoue et sino-japonaise tout ensemble si cela fait son bonheur ?). *Ein tieferes und sachliches Verständnis für die Probleme einer Geschichte der Paschafeier, dem doch insbesondere ein*

heutiger zu dem Mischnatraktat Pesachim dienem sollte, liegt jenseits der Interessen der Strack'schen Arbeit (encore STRACK sur la sellette par ce qu'il n'a pas embrouillé son commentaire par un sujet historique qui n'y cadre pas). *Hier müssen eben andere ihre Haut zu Markte tragen!* (on dirait que M. B. a été obligé de faire le travail qui lui a valu le titre de docteur!). Renonçons à le comprendre.

L'histoire de la fête pascale débute, c'est la mode allemande, par la préhistoire (*die Vorgeschichte*). Pour le sens primitif de la fête, toute source manque; on cherche à l'éclairer soit par certains rites de l'époque historique, soit à l'aide de rapprochements avec des matières tirées de l'histoire religieuse générale. Quel est l'âge de ces rites instructifs tirés naturellement des documents les plus anciens du Pentateuque? le lecteur ne le saura que lorsqu'il traversera les coins et recoins du redoutable labyrinthe grafien semé de traquenards fantastiques. *J*[1] ne se comporte pas avec *Is* et *P*; *E* et *Js* ignorent la constitution de la pâque dans la nuit de la sortie d'Égypte; *E* la remplace par les azymes מַצּוֹת, qui rappellerait le יצא rapide (*die schnell herstellbaren* מַצּוֹת *werden also von E als eine Erinnerung an das Schnelle* (!) יָצָא *aus* מצרים *erklärt*). Faut-il rappeler que מַצּוֹת (abr. de עֻגוֹת מַצּוֹת) vient de נָצָה « poursuite », de même que מַסָּה « prodige » de נסה? Cf. Jérémie, XL, 9 « Donner des ailes à Moab, car en poussée il sort (כִּי נָצֹא תֵּצֵא = כי כ׳ נָצֹה ת׳), c'est-à-dire « il est poursuivi, poussé, bousculé »; נָצוּ גַּם נָעוּ « ils se sont rapidement (litt. : « comme poussés ») sauvés et enfuis » (Lament., IV, 14); *niphal* : וַיִּנָּצוּ (Lévitique, XXIV, 10; II Samuel, XIV, 6). מַצָּה se joint convenablement à רִיב (Isaïe, LVIII), 4) « vous jeûnez pour (avoir le temps) de faire querelle et poursuite (= pour vous quereller et vous pousser, vous attaquer) ». Le verset Exode, XII, 39, le dit clairement : Ils cuisirent la pâte qu'ils avaient apportée d'Égypte en faisant des gâteaux azymes, n'ayant pas eu le temps de lever, car ils furent chassés (גֹּרְשׁוּ) d'Égypte et ne purent attendre (qu'elle fût levée), etc.

M. B. maintient aussi la traduction erronée de פֶּסַח par

« saut » (*Sprung*) au lieu de « arrêt » ; le « boiteux », פִּסֵּחַ, ne saute pas ; il s'arrête à chaque pas ; ce n'est que quand le pied est guéri qu'il peut sauter comme une chèvre (Isaïe, XXXV, 6) ; Élie blâme Israël, non parce qu'il « saute sur les deux seuils », mais parce qu'il *s'arrête* sans distinction sur le seuil de Ba'al et sur le seuil de Yahwé, il veut qu'ils choisissent définitivement l'un des deux (I Rois, XVIII, 21) ; les prêtres de Ba'al ne *sautent* pas sur l'autel, mais s'arrêtent, se tiennent longtemps serrés sur cet autel pour être en contact avec leur Dieu. La comparaison à l'assyrien *pašâḫu* « reposer » est juste (le *š* assyrien se prononce souvent *s* : cf. *aššur* = אַסֻּר). J'omets les autres toiles d'araignée qui ornent l'exposé de la pâque préhistorique avec son cortège mythique étourdissant ou critique à bâtons rompus, et la pâque post-biblique étant connue, je passe directement à l'époque romaine, où M. B. se donne amplement le plaisir de tancer le judaïsme. Les anecdotes les plus absurdes sont utilisées sans scrupule. La note p. 58 contient à elle seule trois de ces joyaux. Une Aggada raconte ceci : Un païen de Nasibin, en Mésopotamie, se rendit à Jérusalem, se fit donner les meilleurs morceaux de l'agneau pascal et se vanta devant R. Yehuda ben Bethêra, Rabbin de la communauté juive de cette ville, d'avoir fait transgresser aux juifs de Jérusalem le commandement (Exode, XII, 45) qui défend d'en donner à un incirconcis ; le Rabbin finaud lui dit que la prochaine fois il demande un morceau de queue qui est d'un goût délicieux. L'année suivante il demanda ce morceau. On eut beau lui dire que la queue de l'agneau pascal est brûlée sur l'autel comme la part de Dieu, il répéta sa demande en alléguant que R. Yehuda ben Bethêra lui avait dit de faire cette demande. Les Hiérosolymites étonnés prirent des informations, et s'apercevant que c'était un païen, ils le mirent à mort en félicitant R. Yehuda de son acte spirituel. M. B. jette feu et flammes tout en sachant par Strack que Y. b. B. exerça les fonctions du rabbinat vingt ans au moins après la destruction du temple et la cessation du culte sacrificiel ! M. Beer tient naturellement à l'historicité de ce canard et tâche d'échapper à l'évidence en supposant que Y. b. Bethêra était déjà à Nisibin avant 70, ou que les sacri-

fices ont continué à Jérusalem malgré la destruction du sanctuaire. L'immoralité de ce procédé n'échappera à personne.

M. Beer ne craint même pas le ridicule en accusant R. Aḳiba et R. Yoḥanan d'avoir trompé des femmes juives en leur faisant de faux serments : « *Rabbi Aqibha schwur gegenüber einer Frau, aus der er ein Geheimnis entlocken wollte wissentlich falsch Kalla* 41 *d* נשבע בשפתיו ומבטל בלבו *er schwur mit seinen Lippen und vernichtete*[*es*] *in seinem Herzen* (Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, 1910, S. 7, 27). « *In ähnlicher Weise täuschte R. Jochanan eine Frau, von der er ein Mittel gegen Zahnschmerzen zu wissen wünschte, Bab. Ab zara* 28 a = Joma 84 » — *der Zweck heiligt die Mittel! Wie nöthig war gegenüber solcher gelegentlichen jesuitischen Heuchelei der berufensten Führer die Ethik des Christentums! Aqibha und Jochanan belogen Glaubensgenossinen. Für den Verkehr des Juden mit dem Juden schärft schon des AT absolute Aufrichtigkeit ein* Ps XV, 2, דֹּבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ. »

Autant de phrases, autant de grosses bévues :

1. Aḳiba tira le secret de la femme naïve en lui promettant de la placer au paradis (אני מביאך לחיי עוה"ב), c'est une ruse, mais le serment est nul, et non avenu d'avance d'après le principe de la Tosephta : כשם שנדרי הבאי מותרין כך שבועות הבאי מותרין « de même que les vœux insensés sont permis, les serments insensés sont permis » ; or, le serment attribué par le conteur à R. Aḳiba est des plus insensés et n'a pas besoin d'être tacitement révoqué. Si M. Beer trouve ce manège inconvenable, il doit être horripilé devant l'assurance donnée par Jésus au brigand pendant la crucifixion : « Tu seras aujourd'hui même avec moi au paradis » (Luc, XXIII, 43) ; or, Jésus partit aussitôt à la géhenne pour évangéliser les morts et n'entra au paradis qu'après sa résurrection ; il a donc fait *un faux serment bien prémédité*. M. Beer n'a-t-il pas lu Pierre I, III, 9 ; Ephés., IV, 9 ; cf. Matthieu, XII, 40 ?

2. M. Beer n'a pas lu davantage la discussion talmudique sur la légalité de la divulgation de la médecine contre le mal de dents qui lui avait été confiée par une femme ; s'il l'avait lue, il aurait su que cette femme n'était pas une juive, mais une dame

païenne (מטרוניתא, Raši כותית היתה = גויה). Le serment était : לאלהי ישראל לא מגלינא, qui signifie au propre : « je ne (la) découvrirai pas au dieu d'Israël » (encore une שבועת דבאי) et que la dame a compris : « Par le dieu d'Israël, je ne (la) découvrirai pas aux autres. » A la remarque des assistants que cette conduite constitue un scandale religieux (חלול השם « profanation du nom de dieu »), le conteur ajoute que R. Yoḥanan a eu aussitôt soin de faire connaître à la dame le vrai sens de son expression : je ne (la) découvrirai pas au dieu d'Israël, mais je (le) découvrirai au peuple d'Israël (דגלי לה מעיקרא). C'est d'un pareil bavardage enfantin que M. Beer construit l'éthique du judaïsme et ose encore y comparer l'éthique du christianisme !

3. La restriction de דובר אמת בלבבו au seul rapport du juif à l'égard du juif montre que M. B. ne connaît pas Ézéchiel, XVII, 13-19, où il s'agit de la sincérité envers le roi d'Égypte. — Évidemment, l'érudition théologique du Pfefferkorn moderne accuse trop de lacunes.

M. Beer clôture son *Paschafest* par une touchante *jüdische Missionspredigt*, dont le vide mysticisme sera quelque peu illuminé par un certain nombre de gloses rectificatives au profit de nos lecteurs studieux.

« *In Pascha und Abendmahl gelangen Zentralgedanken von Juden- und Christentum zum Durchbruch. Nationalismus und Universalismus, Volks- und Weltreligion bieten sich hier die Stirn* (pure imagination : le judaïsme n'empêche personne de célébrer la Cène en se nourrissant du sang et du corps d'un *sauveur* quelconque). *Es verzichtet seit Trennung von Kirche und Synagoge auf Mission, es beschränkt sich auf die Abrahamskinder, d. h. eine wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandtschaft.* [*Eine missionslose Religion ist eine kranke, oder verknöcherte Religion.*] *Aber Israël tut nichts für die Verbreitung des Monotheismus und hat schon lange nichts mehr dafür getan.*

Remarques. Jamais le danger de l'enthousiasme sectaire pour la vérité et le bon sens commun ne s'est tant manifesté que dans l'alinéa qu'on vient de dire.

Que le pieux prédicateur mette la main sur le cœur et réponde

directement à nos questions, nous avons confiance dans sa loyauté :

1° Croit-il que la mission donnée par Jésus ressuscité : « Allez, instruisez tous les peuples en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matthieu, XXVIII) est une mission *monothéiste* réelle ?

2° Croit-il sincèrement à la divinité de Jésus ?

3° Croit-il seulement à la résurrection de Jésus ?

4° Croit-il qu'on peut se dire *chrétien* en niant le rôle de *sauveur* attribué à Jésus ?

5° Croit-il enfin que la chrétienté verra avec plaisir ou seulement avec sang-froid la fondation d'une mission juive vivante et active contre les dogmes polythéistes de la Trinité et de l'anthropolâtrie ?

Qu'il le déclare publiquement, sans retard et sans ambages !

Mais voilà que de son côté il adresse une question au judaïsme contemporain, qu'il résume sous le nom de Synagogue :

« Wird je die Synagoge, die verärgarte (?) und rückständige (?) ältere Schwester der Kirche (lisez : *der Kirchen*, car il n'y en a pas mal : romaine, protestante, grecque, pravoslave, etc., etc.), *nach dem Ostern der letzteren verlangen* (!) und die Worte ihrer grossen Söhne, der Propheten, treu bewahrend (les prophètes appellent cela זִבְחֵימֵתִים (Psaumes, CVI, 28) der frohen Botschaft ihres grössten (!) und besten Sohnes (qui les a régalés de la sentence Matthieu, VIII, 11-12, n'est-ce pas ?) Gehör schenken (en quoi ?) und nicht mehr durch die Aufrichtung der jüdischen Weltherrschaft bis an die Enden der Erde (oui, c'est un superbe idéal religieux qui s'est déjà en partie réalisé), sondern durch Förderung der menschlichen Allgemeinwoles (illustré par les massacres des Juifs depuis près de dix-neuf siècles), das Ziel aller Weltgeschichte (mais le règne de Jésus n'est pas de ce monde, Jean, XVIII, 36), « *das Reich Gottes* » (expression talmudique pure !) herbeizuführen suchen ? Denn nur da kann wirkliche, nach höchsten Zwecken strebende Kulturarbeit geleistet werden (*Kulturarbeit* n'a rien à faire ici ; de plus la « culture » suppose l'amour de ce monde, qui est le domaine de Satan), wo es im

Geiste der von Jesus *endeckten* und *bethätigten* Nächstenliebe (deux non-vérités audacieuses ! 1° pour l'amour du prochain, voyez. Lév., XIX, 18 et Jean, XVII, 9; 2° pour la pratique, voyez Matthieu, XXVI, 5-13; Jésus n'a jamais donné une obole aux pauvres) im Geist wahrer Humanität geschieht (*Humanität*? lisez : *Bedrückungund und Pogrom*, Matthieu, X, 34-37). Am Egoismus und krassen Nationalismus sind die Staaten und Völker der Antike zerschellt (simple bavardage). Beim Paschafest feiert über die Trümmer vernichteter und unterjochter Völker hinweg der im Nomadismus wurzelnde Freiheits- und Herrschaftstäumel der Juden (mensonge !), des zähesten und patriotischsten aller Völker (Merci, bon ami !) seine Orgien. Beim Abendmal zieht Jesus der *Mensch* (fraude pieuse étrange ! Jésus est *dieu ou rien* !) unzählige Geschlechter und Menschen in den Kreis seiner edlen (?) starken Persönlicheit und heischt allem, was Mensch sich nennt (?), treuen Brudersinn bewahren (c'est le contraire de la vérité : cf. Matthieu, X, 36-39). *Ecce homo* (quatre cents millions de chrétiens disent : *Ecce deus!*) — seit der Stiftung der neutestamentlichen Herrennmahles (qui n'a rien coûté à l'Homme-dieu), ist Humanität (!) die Losung der Weltgeschichte. Nicht nach jüdischem oder sonstigem antiken Volbild den Unterschied von Herren- und Knechtsvölkern herauszubilden, ist der oberste Zweck der Geschichte, sondern der rastlose, aber ehrliche und brüderliche Wetteifer der Völker und Menschen um die höchste Gesittung und Bildung (!). Durch das christliche Abendmal ist das jüdische Abendmahl überholt (!) und entwertet (vaine prétention de la *Mission*) und sind für das Gesammtwohl de Menschen vorher nur geahnte Lebenskräfte (?) enbunden. Denn die schlichte, nachher durch das Blut ihres Stifters geweikte Bundasfeier zwischen Jesus und seinen Jüngern ist die Keimzelle der nicht mehr verturbaren Idee der geistigen Zusammengehörigkeit aller Menschen als Brüder, Mal II, 10; Röm I, 10; X, 12; I, Kor I, 24; Gal III, 28; VI, 15; Kol III, 11. (pervertissement de l'histoire : Mal, 2, 10 fait partie de l'Ancien Testament d'après la théorie selon laquelle l'ensemble du genre humain vient d'un père unique). Damit ist die alte Welt abgetan (!) und beginnt

mit Jesus die Neuzeit (pour les guerres religieuses et les pogroms contre Israël!) und darum steht die moderne Kulturmenschheit (lisez : « Judenscheu ») in Jesu bleibender Danke schuld. »

Laissons maintenant M. Beer jouir de son talent de rhéteur abracadabrant; son œuvre de traduction de première main est attendue avec impatience pour les traités qui ne sont pas encore traduits en une langue européenne.

Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur von Georg Salzberger (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band, II Heft 1). Berlin, Mayer et Müller, 1912.

La légende relative à Salomon dans la littérature midrašique contient des matériaux peu considérables si on la compare avec l'immense développement qu'elle a atteint dans la littérature arabe, tandis que la légende concernant la construction du temple et du trône de Salomon a produit dans le Midraš une abondante activité créatrice, qui se montre tout à fait indépendante des rares légendes arabes. Dans le présent mémoire, M. G. Salzberger tâche surtout de signaler dans la littérature juive, en partant chaque fois de la Bible comme source générale, la marche et le développement des divers motifs légendaires et ne tire des anciens conteurs arabes, effectivement, que les donnés les plus connues comme Tha'labi et Nisâ'î sur la base des imprimés ou des manuscrits dans le but de la comparaison. Le savant auteur rappelle, de plus, que ce travail constitue l'accomplissement de la promesse qu'il avait faite lorsqu'il publia son ouvrage précédent « *Salomosage* in der semitischen Literatur » et que, pour bien comprendre les buts et les limites du travail présent, le lecteur devra s'y référer.

Histoire des Beni 'Abd El-Wad, rois de Tlemcen (règne d'Abou H'ammou Mousa II), par Abou Zakarya Yah'ia Ibn Khaldoûn. Texte arabe édité d'après quatre manuscrits, par Alfred Bel, directeur de la Médersa de Tlemcen avec la collaboration de Siel'Ghoutsi Bouali, Mouderrès à la grande Mosquée de Tlemcen, 2e volume (1er fascicule). Alger, Impri-

merie orientale, Fontana frères et Comp., 3, rue Pélissier, 1911.

« Ce second volume (1er fascicule) contient le texte arabe de la troisième partie de la Chronique de Yah'ia Ibn Khaldoun, dont j'ai publié le commencement dans un premier volume. Le présent fascicule embrasse, année par année, l'histoire du règne d'Abou H'ammou Moûsa II, jusqu'à l'année 776 (1374-1375) inclusivement. On sait que l'auteur de cette chronique mourut assassiné à Tlemcen en 780 de l'hégire (1378-1379), alors qu'il était secrétaire du roi de Tlemcen, Abou H'ammou Moûsa II.

« Ces annales ne portent donc que sur la première partie du règne de ce roi, qui mourut en 791 (1389), en luttant contre son fils et successeur Aboû Tachefîn, appuyé par le sultan mérinide de Fez. »

Si j'ai pu dire avec de Slane, du premier volume de cet ouvrage, qu'il est, comme œuvre historique, bien inférieur à *l'Histoire des Berbères,* pour la partie correspondante, on n'en saurait dire autant de ce volume.

Malgré bien des détails oiseux, malgré de longues pièces de vers, offrant d'ailleurs de l'intérêt au point de vue littéraire — et c'est bien déjà un mérite — ce second volume nous renseigne d'une façon précise sur maints faits importants du règne d'Abou H'ammou, sur maints traits de sa politique, que l'on chercherait en vain dans les chroniques arabes traitant de cette époque ou même dans l'*Histoire des Berbères.*

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C006778229